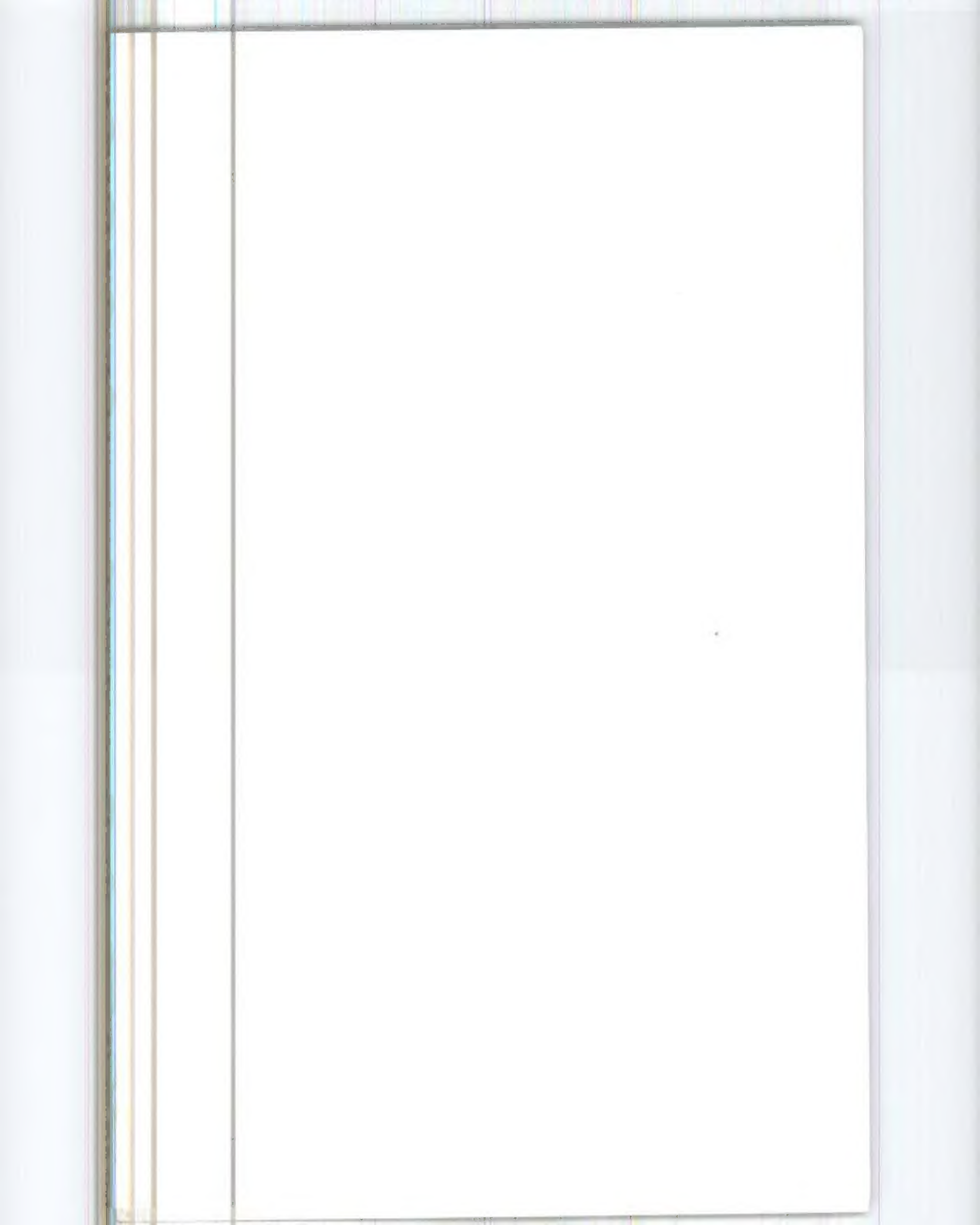

دولة الإمارات العربية المتحدة دبي
مجلة
كلية الدراسات الإسلامية والعربية
إسلامية . فكرية . ثقافية . محكمة
العدد
الثاني عشر
١٤١٦ هـ
١٩٩٦ م





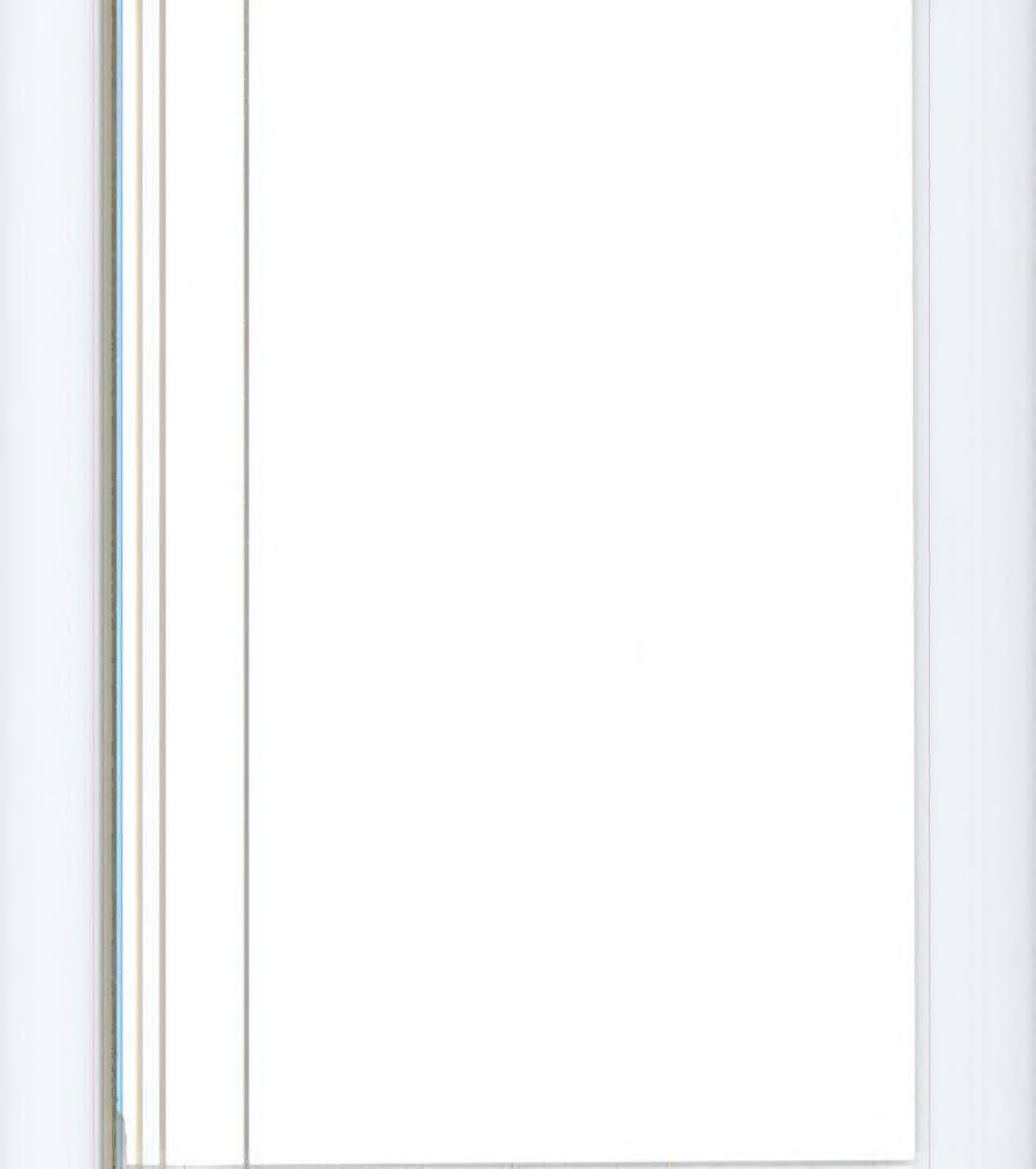
مجلة

كلية الدراسات الإسلامية والعربية

إسلامية فكرية ثقافية محكمة

العدد الثاني عشر

١٤١٦ هـ - ١٩٩٦ م



قــــــواعد النشـــــــر

١ ـ يلتزم الباحث أصول البحث العلمي، من حيث توثيق المعلـومـات، والإشـارة إلى المصادر والمراجع وطبعاتها وغير ذلك مما هو متعارف عليه.

٢ ـ يُشترط في البحث المقدم الجدة والابتكار. وألا يكون منشوراً من قبل.

٣ ـ تكون الكتابة بخط واضح على وجه واحد من الورقة. أو طباعة على الآلة الكاتبة.

٤ ـ يستخدم الكاتب علامات الترقيم المتعارف عليها في الأسلـوب العـربي. ويضبـط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط.

٥ ـ تكتب الحواشي والتعليقات في أسفل كل صفحة على حـدَة.

٦ ـ يُصَـدّر كل بحث بنبذة مختصرة لا تزيد على نصفَ صفحة يلخص فيها الكاتب بحثه، والأفكار العامة التي عالجها.

٧ ـ يُرافق كـلَّ بحث نبذةٌ مختصرة عن كاتبه، تعـرّف به، وبسجلـه العلمي. وأبـرز مؤلفاته.

٨ ـ لا يزيد حجم البحث على ثلاثين صفحة فولسكاب، ولا يقل عن خمسة عشرة..

٩ ـ تُـعرض الملاحظات التي أبداها المحكمون على البحث الصالح للنشر على صـاحب البحث، ليأخذ بها قبل نشره.

١٠ ـ لا ترد البحوث والموضوعات المرسلة للمجلة إلى أصحابهـا سـواء أنشرت أم لم تنشر.

١١ ـ يبلغ صاحب البحث بوصول موضوعه ونتيجة التحكيم.

١٢ ـ يُـرسل البحث من أصل وصورتين.

١٣ ـ يتم ترتيب المواد المنشورة في المجلة على ضوء أمور فنية.

١٤ ـ تستبعد المجلة أي بحث مخالف للشروط المذكورة. وليست ملـزمـة بـالـرد على صاحبه في هذه الحالة.

١٥ ـ ما يُـنشر في المجلة يعبّـر عن فكر أصحابه، ولا يمثل ـ بالضرورة ـ رأي المجلـة أو اتجاهها.

١٦ ـ تدفع المجلة مكافأة نقدية رمزية لكل بحث ينشر فيها.

١٧ ـ ترسل البحوث وجميع المراسلات الخاصة بالمجلة إلى العنوان التالي :

كلية الدراسات الإسلامية والعربية (المجلة)

دبي، ص . ب : (٥٠١٠٦)

دولة الإمارات العربية المتحدة

١٨ ـ الاشتراك السنوي في المجلة متضمناً أجور البريد :

٥٠ درهماً (للمؤسسات) ـ ٣٠ درهماً (للأفــراد)

يرسل على شكل حوالة أو شيك مصرفي على حساب رقم :

(٠٤٩٠٩٠٦٦٤٦) بنك المشرق ـ دبي

طبيعة المجلة وأهدافها

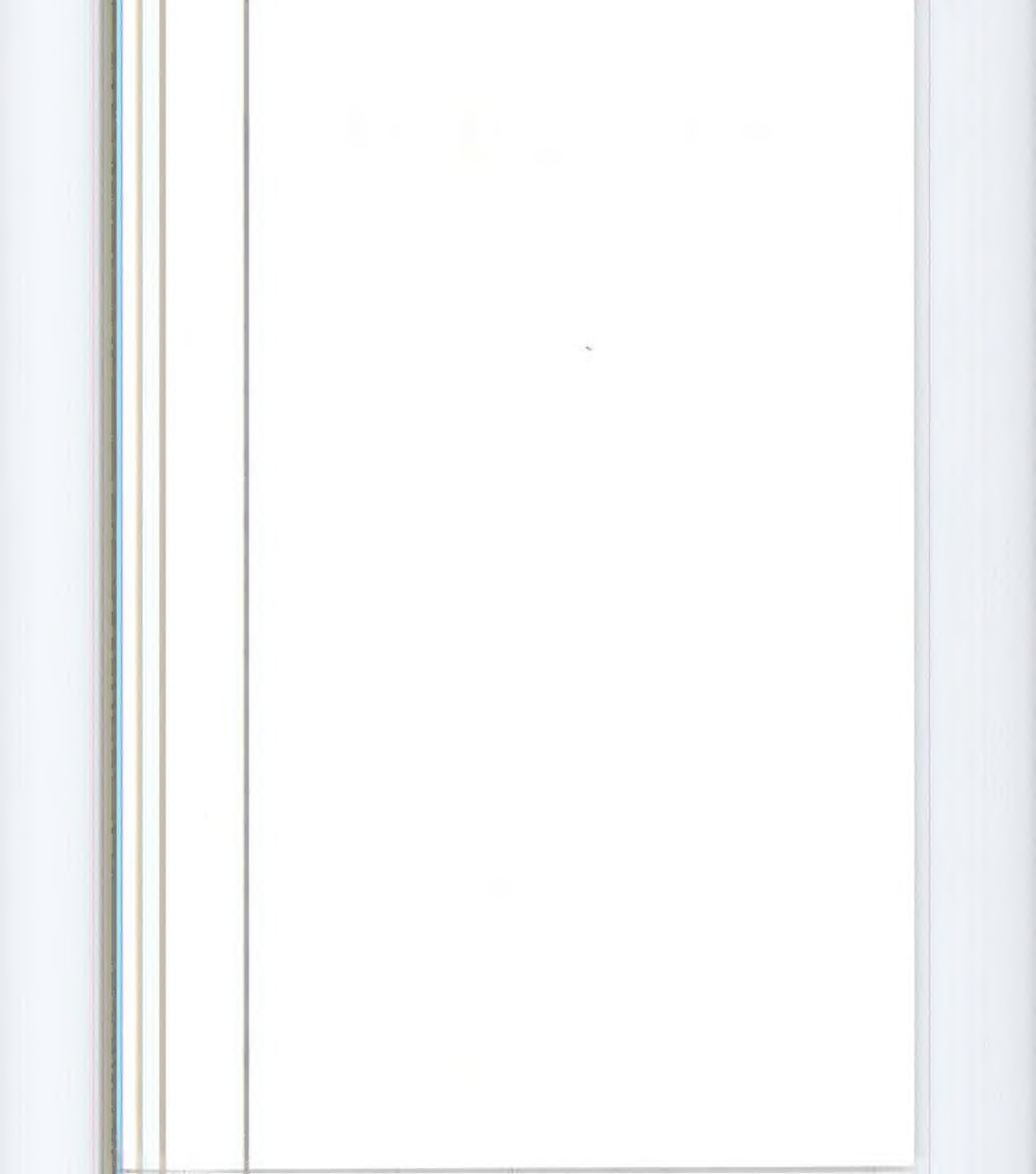
١ ـ تعنى المجلة بنشر البحوث العلمية الجادة في حقل الدراسات الإسلامية والعربية بمختلف فروعها وتخصصاتها.

٢ ـ يمكن أن يكون البحث تحقيقاً لمخطوطة تراثية أو تأليفاً في موضوع من الموضوعات الهامة.

٣ ـ تنشر فيها بعض محاضرات الموسم الثقافي. وبعض أخبار الكلية.

٤ ـ تخضع البحوث المقدمة إلى المجلة للتحكيم. وذلك بعرضها على أساتذة متخصصين من داخل الكلية أو خارجها. ثم ينشر ما يجيزه المحكمون.

المحتويـــــات



بسم الله الرحمن الرحيم

الافتتاحيـــــة

والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، سيدنا محمـد الهادي الأمين، حاملِ رسالة الخير والسعادة إلى العالم أجمعين...

وبعـــــــد...

لم يكد يمر بتاريخ هذه الأمر أحزبُ ولا أعصبُ ممَّـا يمر بها في هذه الأيام؛ فهي تتعرض لهجمة صليبية بربـرية لا نظير لهـا، وهي تعيش حالة من السقوط والتردي ليس لها من دون الله كاشفة.

وإذا كانت المؤشرات المادية المعاينة لا توحي ببـوارق من الأمـل القريب، فـإن المؤمن الصـادق لا يعتريـه القنـوط، **﴿ومن يقنـط من رحمة الله إلا الضالـون؟﴾** وهـو مستيقن من نصر اللـه طـال أو قصُـر، حينما يستوفي المسلمون شروطه ومقوماته، على نحو ما بيّنتها سنن الله في الكون.

وهذا الأمل في روح الله لا يسقـط عن المؤمنين القـاعـدين وزر التقاعس وانتباذ الأسباب، فكلٌ مُـحَـاسَـب على ما صنع..

وعلى أنه مهما خارت العزائم، وثَبطـتْ القـوى، فـلا ينبغي أن تتهاوى في النفوس ثوابت عقدية معينة، أو تنزرع فيها الشكوك في أية لحظة من لحظات الهوان والسقوط، ذلك أن الهجمة البربرية الكاسحة

اليوم بدأت تطول هذه الثوابت، وتحاول زعزعتها في بعض النفوس الخوّارة؛ فتسمع من يحدثك عن الأعداء الذين صاروا أصدقاء، وعن المغضوب عليهم والضالين الذين أضحوا أصحاباً وحماة، وعن المدافع عن أرضه وحقه وشرفه الذي أصبح يسمى إرهابياً، وعن المستمسك بعقيدته الذي صار يدعى أصولياً أو متطرفاً، وعن مجاهدي الأمس الذين غدوا بين ليلة وضحاها قطاع طرق مجرمين.. و... و...

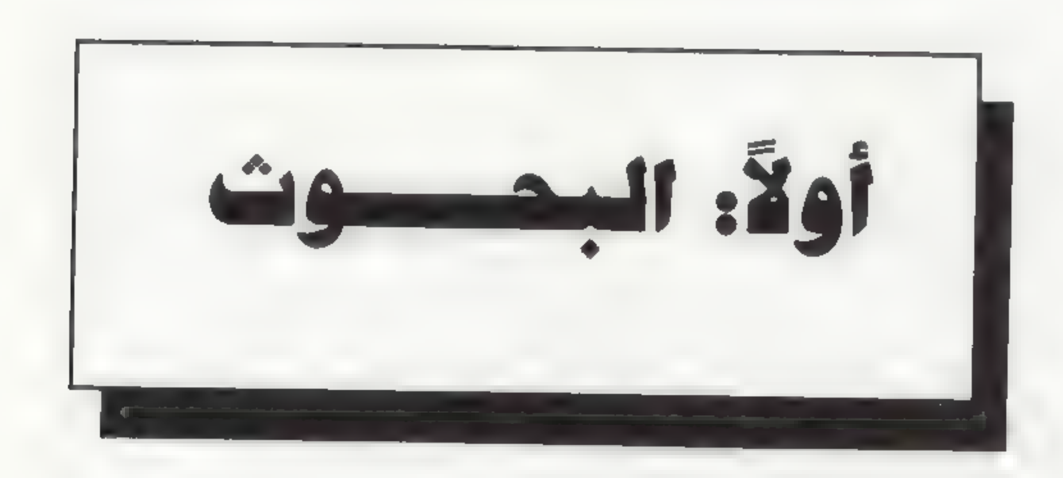
أجل، تسمع من يقول ذلك وأكثر، وإذا استمر السقوط فستسمع العجب وأضراب العجب.

ولكن هذه الأباطيل التي يروّج لها أعداء المسلمين الذين آلت إليهم مقادير الأمم، والمنسربون إلى جحر الضبّ وراءهم، لن تبدو في ظلّ التمسك بالثوابت الإيمانية إلا كفقاعات الصابون، وما إن يهدأ عنف الآلة العسكرية الإرهابية التي فرضتها حتى يرجع الحق أبلج كواضحة النهار، فالفَيْء إلى سنة الله التي لا تتبدل ولا تتحول؛ هو الذي يميز العدو من الصديق، والخبيث من الطيّب، والمكبّ على وجهه ممّن يمشي على صراط مستقيم.

قال تعالى: ﴿قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتّبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين﴾.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

التحرير



أولاً: البحـــوث



المنـــــدوب
أصـــولاً وتطبيقـــاً

للاستاذ الدكتور حسن أحمد مرعي (*)

المندوب قسم من أقسام الحكم الشرعي باعتبار متعلقه وهي خمسة:

الواجب والمندوب والحرام والمكروه والمباح

تعريف المندوب لغة:

المندوب مأخوذ من الندب وهو الدعاء إلى الفعل فالمندوب هو المدعـو لمهم قال الشاعر

لا يسألون أخاهم حين يندبهم   للنائبات على ما قال برهانا(١)

تعريف المندوب اصطلاحاً:

عرف المندوب اصطلاحاً بتعريفات كثيرة منها:

١ ـ تعريف الرازي له بقوله: فهو الذي يكون فعله راجحا على تركه في نظر الشرع ويكون تركه جائزاً(٢).

وهذا التعريف غير مانع لأنه يدخل في المندوب الواجبات المـوسعـة فإنه يجوز تركها في بعض الوقت إذا فعلها في غيره

ويدخل فيه أيضاً الواجبات المخيرة فإنه يجوز ترك بعضها إذا فعـل البعض الآخر ويدخل فيه أيضاً الواجب الكفائي فإنه يجوز تركه إذا فعلـه

(*) اسـتاذ في كليـة الدراسـات الإسـلامية والعربيـة ـ دبـي.

(١) القاموس المحيط ١/١٣١ والمعجم الوسيط ٢/٩١٠ ومنتهى الـوصـول والأمـل لابن الحاجب ٢٨ وشرح الكوكب المنير ١/٣٥٢.

(٢) المحصول ١/٢٠.

غـــيره.

٢ ـ تعريف البيضاوي له بقوله: ما يحمد فاعله ولا يذم تاركه(١).

وكأن البيضاوي استشعر ما ورد على تعريف الـرازي من اعتراض بأنه غير مانع فتفادى هذا الاعتراض بقوله. «ولا يذم تاركه» فإنه في قـوة النكرة وقعت في سياق النفي فتفيد العموم فكأنـه قـال: ولا يـذم تـاركه قصدا مطلقاً. ومع هذا يبقى هذا التعريف غير مانع لـدخـول أفعـال الله تعالى فيه مع أنها ليست منه ويدخل فيه المدح والذم من العقل كما يقـول المعتزلة وهو باطل فلابد من التقييد بكون المدح والذم من الشرع.

٣ ـ وعرفه الفتوحي بأنه: ما أثيب فاعله ولو كان قـولاً وعمـل قلب ولم يعاقب تاركه مطلقاً(٢).

ويرد على هذا ما ورد على تعريف البيضاوي من عـدم تقييـد المـدح والذم بكون من الشرع.

٤ ـ ورجح الغزالي تعريفه بأنه مقتضى لكن مـع إسقـاط الـذم عن تاركه(٣). يعني: فعل مطلوب.

وهذا ضعيف لأنه يرد عليه ما ورد على مـا قبلـه من عـدم التقييد بالشرع فيدخل فيه المطلوب فعله عقلاً وهو مذهب المعتزلة وهو باطل.

٥ ـ التعريف المختار: وهو تعريف الآمدي بقوله: هو المطلوب فعله شرعاً من غير ذم على تركه مطلقاً(٤) فقوله: هو: جنس في التعريف والمراد فعل المكلف وقوله: المطلوب فعله احتراز عن الحرام والمكروه فإن المطلـوب تركهما واحتراز عن المباح فإنه غير مطلوب وإنما هو مخير فيه بين الفعـل

---

(١) الإبهاج بشرح المنهاج ١/٥٦.
(٢) شرح الكوكب المنير: ١/٣٥٢
(٣) المستصفى ١/٧٥
(٤) الإحكام للآمدي ١/١١٩

والترك. وقوله: من غير ذم على تركه: يخرج الواجب فإنه يذم على تركه.

وقوله: مطلقاً: خرج الواجب المخير والموسع والكفائي فإن الذم يتوجه فيه عند تركها مطلقاً. وقوله: شرعا: خرج ما طلبه العقل.

إطلاقات المندوب

للعلماء في إطلاقات المندوب اصطلاحان

الاصطلاح الأول:

اصطلاح من يجعل المندوب والسنة والمستحب ونحوها ألفاظاً مترادفة وهم جمهور الأصوليين وكثير من الفقهاء(١) ومن هؤلاء الإمام الرازي حيث ذكر له ستة ألفاظ وجعلها مترادفة وهي:

١ ـ أنه مستحب ومعناه أن الله تعالى أحبه.

٢ ـ أنه نفل ومعناه أنه طاعة غير واجبة وأن للإنسان أن يفعله من غير حتم.

٣ ـ أنه تطوع ومعناه أن المكلف انقاد لله فيه مع أنه قربة من غير حتم.

٤ ـ أنه مرغب فيه لأن الشرع قد رغب المكلف في فعله بالثواب.

٥ ـ أنه سنة ومعناه أنه طاعة غير واجبة فلفظ السنة مختص في العرف بالمندوب يقال هذا واجب وهذا سنة.

وتطلق السنة عند بعض العلماء على ما ثبت وجوبه بالسنة وكذا ما ثبت ندبه بأمر النبي ﷺ أو بإدامة فعله لأن السنة معناها الإدامة،

---

(١) الابهاج ١/٥٧

ولذلك يقال: الختان من السنة أو سنة الختان ولا يراد أنه غير واجب.

٦ ـ أنه إحسان لأنه نفع واصل إلى الغير مع القصد إلى نفعه(١).

الاصطلاح الثاني:

التفرقة بين هذه الألفاظ ونحوها، وقد سار عليه علماء أجلاء من المذاهب المختلفة ونختار من هذه الطائفة نماذج أربعة تمثل المذاهب الأربعة:

النموذج الأول: وهو يمثل الأصوليين من المذهب الحنفي كالإمام النسفي وشراح مناره(٢) وملاخسرو(٣) والبزدوي(٤) وغيرهم وقد قسموا المندوب الذي طلب الشارع فعله طلبا غير جازم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: سنن الهدى وهي ما كانت إقامتها لتكميل الدين كالجماعة والأذان وكذا كل ما واظب عليه النبي ﷺ ولم يتركه إلا نادراً كركعتي الفجر وقد ذكر الحلبي من سنن الوضوء غسل اليدين إلى الرسغين وغسل الفم والأنف كل منهما بماء جديد والسواك والتسمية وقيل هي مستحبة وتخليل اللحية والأصابع وقيل هو في اللحية فضيلة عند الإمام ومحمد واستيعاب الرأس بالمسح وقيل هذه الثلاثة مستحبة والولاء ومسح الأذنين بماء الرأس(٥).

وذكر الكاساني سنن الصلاة وتقسيماتها بقوله:

وأما سننها فكثيرة بعضها صلاة بنفسه وبعضها من لواحق

---

(١) المحصول للرازي ١/٢٠ (٢) المنار بشرح ابن ملك وحواشيه ٥٨٦

(٣) المرآة لملاخسرو ٢/٢٩٢ (٤) كشف الأسرار عن أصول البزدوي ١/٦٣٠

(٥) المراجع السابقة وملتقى الأبحر لإبراهيم الحلبي تحقيق فضيلة الشيخ وهبه سليمان ١/١٢

الصلاة.

أما الذي هو صلاة بنفسه فالسنن المعهودة التي يؤدى بعضها قبل المكتوبة وبعضها بعد المكتوبة يريد بها السنن الراتبة.

وأما الذي من لواحق الصلاة فثلاثة أنواع: نوع يؤتى به عند الشروع في الصلاة ونوع يؤتى به بعد الشروع في الصلاة ونوع يؤتى به عند الخروج من الصلاة.

١ ـ أما الذي يؤتى به قبل الصلاة فسنن الافتتاح وهي أنواع:

منها أن تكون النية مقارنة للتكبير لأن اشتراط النية لإخلاص العمل لله تعالى، وقران النية بالتكبير أقرب إلى تحقيق معنى الإخلاص فكان أفضل وهو مذهب الحنفية ومنها الإسراع بالتكبير وعدم مده وتطويله وهو ما يعبر عنه الكاساني بقوله: وحذف التكبير.

ومنها رفع اليدين عند تكبيرة الافتتاح.

ومنها أن الإمام يجهر بالتكبير ويخفي به المنفرد والمأموم...

٢ ـ وأما الذي يؤتى به من السنن بعد افتتاح الصلاة فكثير:

منه أنه إذا فرغ من تكبيرة الافتتاح يضع يمينه على شماله وفصل القول فيه.

ومنه أن يقول بعد التكبير سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك، سواء كان إماما أو مأموما أو منفرداً.

ومنه التعوذ سنة في الصلاة عند عامة العلماء وعند مالك ليس بسنة.

ومنه أن يخفي بسم الله الرحمن الرحيم ولا يجهر بها خلافاً للشافعي في الجهرية.

ومنه التكبير عند الانتقال.

ومنه أن يقول في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلاثاً وكثير غير هذا.

٣ ـ وأما الذي يؤتى به عند الخروج من الصلاة وهو التسليم ثم فصل الكلام فيه وفي صفته ومحله وقدره وحكمه ثم ذكر سنن التسليم.

حكم هذا القسم:

وحكم سنن الهدى: أنه يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها ولكنه يستوجب اللوم والعتاب(١).

الثاني: سنن الزوائد

وهي التي فعلها النبي ﷺ بحسب طبيعته البشرية فهي من الكماليات للمكلف ومثالها ما كان عليه النبي ﷺ في طعامه وشرابه وملبسه ونحو ذلك، فاقتداء المكلف بالنبي ﷺ في هذا يعد من المحاسن والإتيان بها أولى من تركها.

وحكمها على هذا أنه يثاب فاعلها إذا قصد الاقتداء برسول الله ﷺ وفعله أولى من تركه ولا يترتب على تركه عقابا ولا عتاباً ولا لوماً.

ونقل ابن عابدين عن بعضهم أنهم مثلوا لسنن الزوائد بتطويله عليه الصلاة والسلام القراءة والركوع والسجود.

ثم قال: وحينئذ فمعنى كون سنة الزوائد عادة أن النبي ﷺ واظب عليها حتى صارت له عادة ولم يتركها إلا أحياناً...

ولما لم تكن من شعائر الدين ومكملاته سميت سنة الزوائد بخلاف

---

(١) المراجع السابقة وبدائع الصنائع للكاساني ١/٢٠١ ـ ٢١٥

سنة الهدى وهي السنن المؤكدة التي يضل صاحبها لأن تركها استخفاف بالدين وبخلاف النفل(١).

أقول وعلى هذا تكون سنة الزوائد وسط بين سنة الهدى والنفل وصرح القهستاني بأن سنن الزوائد دون سنة الهدى وأعلى من النفل(٢).

الثالث: النفل ويطلق عليه المندوب والمستحب والنفل والتطوع عندهم وهو ما يثاب فاعله ولا يعاقب تاركه ولا يعاتب مما فعله النبي ﷺ مما كان زائداً عن الفرض والواجب والسنة بنوعيها.

ومثاله صلاة أربع ركعات قبل صلاة العشاء وصلاة ركعتين قبل صلاة المغرب والتصدق غير المفروض على الفقراء وصيام يوم الاثنين والخميس وهكذا.

وفرق فقهاؤهم بين السنة والنفل أو المستحب في الصلاة وقد ذكرنا من السنن بعضها فيما تقدم.

وأما المستحب في الصلاة فذكر الكاساني منه أموراً كثيرة:

منها: الخشوع في الصلاة لأن الله مدح الخاشعين في قوله ﴿الذين هم في صلاتهم خاشعون﴾(٣).

ومنها: أن يكون منتهى بصره إلى موضوع سجوده.

ومنها: أنه لا يرفع رأسه ولا يطأطئه.

ومنها: ألا يتشاغل بشيء غير صلاته من العبث بثوبه أو بلحيته

---

(١) رد المحتار على الدر المختار ١/١٠٦

(٢) المرجع السابق ١/١٢٣.

(٣) سورة المؤمنون ـ الآية ٢ .

وغير هذا كثير(١).

وقد يطلق النفل على ما يشمل السنن الراتبة فيقولون باب الوتر والنوافل وذكر الموصلي باب النوافل وتكلم فيه عن السنن الراتبة قبل الفرائض وبعدها ثم ذكر المستحب في قوله: ويستحب أن يصلي بعد الظهر أربعاً وقبل العصر أربعاً وبعد المغرب ستاً وقبل العشاء أربعاً وبعدها أربعاً ويصلي قبل الجمعة أربعاً وبعدها أربعاً(٢) ويطلق النفل أيضاً على النفل المطلق غير المقيد بزمن معين ولا بمقدار معين.

النموذج الثاني: من المالكية

وهو للإمام ابن رشد الجد وهو يمثل اتجاه المالكية

ويقسم المالكية الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام: الفرض ويرادفه الواجب الثاني المستحب ويرادفه المندوب، والثالث الحرام والرابع المكروه والخامس المباح.

ويقسم ابن رشد المندوب إلى ثلاثة أقسام شأنه في ذلك شأن المالكية:

القسم الأول: السنة وهي ما أمر النبي ﷺ بفعله واقترن أمره بما يدل على أن مراده به الندب، أو لم يقترن به قرينة على مذهب من يرى أن الأمر يفيد الندب ما لم تقترن به قرينة تفيد الوجوب أو ما داوم النبي ﷺ على فعله بخلاف صفة النوافل (٣) وتطبيق ذلك في الصلاة عند ابن رشد: أنه قد عد السنن في الصلاة ثماني عشرة سنة وهي:

---

(١) راجع في هذا وغيره من المستحبات بدائع الصنائع ١/٢١٥.
(٢) الاختيار لتعليل المختار للموصلي الحنفي ١/٩٠
(٣) المقدمات الممهدات لابن رشد ١/٦٤ وتقريب الوصول لابن جزي ١٠١ والذخيرة للقرافي ٢/٢٠٧.

إقامة الصلاة في المساجد، والإقامة، وقيل الأذان والإقامة، والصحيح أن الأذان ليس بسنة على الأعيان، وإنما هو سنة في مساجد الجماعات وفرض في جملة المصر، وقد قال أهل الظاهر إنه سنة وهو قول ضعيف لا وجه له ورفع اليدين عند الإحرام، وقد قيل في رفع اليدين إنه استحباب، وأما رفعهما عند الركوع والرفع منه فاختلف قول مالك فيه، فمرة قال لا يرفع، ومرة استحسن الرفع، ومرة خير فيه، وقد روى أبو زيد عن ابن القاسم انه أنكر رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام، وهي رواية شاذة خاملة ونحوها في بعض روايات المدونة، والسورة التي مع أم القرآن وقيدها الحطاب بكونها في فرض لا في نفل ووتر أما فيهما فالسورة استحباب(١) والجهر في موضع الجهر والإسرار في موضع الإسرار، والإنصات مع الإمام فيما يجهر فيه والتكبير سوى تكبيرة الإحرام، وقد قيل إن كل تكبيرة منها سنة، وسمع الله لمن حمده للإمام والفذ، والتشهد الأول والجلوس له، والتشهد الاخير، وأما الجلوس الأخير ففرض، والصلاة على النبي ﷺ سنة في الصلاة وفريضة مطلقة في غيرها، ورد السلام على الإمام، وتامين المأموم إذا قال الإمام ولا الضالين، وقوله ربنا ولك الحمد، إذا قال الإمام سمع الله لمن حمده، والقناع للمرأة، والتسبيح في الركوع والسجود وبعض هذه الأشياء موضع خلاف بين المالكية وبعضهم نقص منها وبعضهم زاد عليها(٢).

حكم هذا القسم: هذه كلها منها ثمان مؤكدات يجب سجود السهو لتركها سهوا وإعادة الصلاة على اختلاف كتركها عمدا وهي:

قراءة السورة مع أم القرآن والجهر في موضع الجهر والإسرار في

---

(١) مواهب الجليل ١/ ٢٥٤

(٢) انظر المرجع السابق والقوانين الفقهية لابن جزي ٣٨ والذخيرة ٢/ ٢٠٧ وما بعدها فقد جعلها اثنين وعشرين وناقشها وبين المذاهب فيها بياناً حسناً.

موضع الإسرار والتكبير سوى تكبيرة الإحرام وسمع الله لمن حمده والتشهد الأول والجلوس له والتشهد الآخر.

وأما باقي السنن بعد هذه الثمانية لا حكم لتركها ولا فرق بينها وبين الفضائل إلا في تأكيد الطلب الشرعي حاشا المرأة التي تصلي بغير قناع فإن الإعادة في الوقت مستحبة لها(١).

وقد حصر ابن رشد الصلوات المسنونة في خمس وهي. الوتر وصلاة كسوف الشمس والاستسقاء وصلاة العيدين، وقد قيل في العيدين إنهما واجبان على الكفاية.

القسم الثاني: الرغيبة

من أقسام المندوب عند المالكية الرغائب وهي ماداوم النبي ﷺ على فعله بصفة النوافل أو رغب فيه بقوله من فعل كذا فله كذا(٢) وحصرها بعض العلماء في ركعتي الفجر كالزرقاني والدردير حيث يقول.

وليس عندنا رغيبة إلا الفجر(٣).

وجعلها ابن رشد خمسا من الصلوات وعبر عنها بالفضيلة فقال

وأما الفضيلة فهي خمس صلوات أيضاً: تحية المسجد وصلاة خسوف القمر وقيام الليل وقيام رمضان وسجود القرآن(٤).

ولم يمثل علماء المذهب ـ فيما اطلعت عليه ـ لها من أعمال الصلاة ولكنهم نصوا على أن السنن غير الثماني التي يسجد لتركها سهوا ويبطل

---

(١) المقدمات الممهدات ١/ ١٦٤ ـ ١٦٥ والذخيرة ٢/ ٢٢٥ .

(٢) المرجعان السابقان وتقريب الوصول لابن جزي ١٠١ ونشر البنود ١/ ٣٢ .

(٣) شرح الزرقاني على مختصر خليل ١/ ٣١٠ والشرح الكبير للدردير ١/ ٣١٨ .

(٤) المقدمات الممهدات ١/ ١٦٦ .

تركها عمدا الصلاة قريبة من الرغيبة التي يعبر عنها بالفضيلة فهي إلى الرغائب والفضائل أقرب(١).

القسم الثالث: النوافل

وهي ما قرر النبي ﷺ أن في فعلها ثوابا من غير أن يأمر به أو يرغب فيه أو يداوم على فعله وسماها ابن رشد بعد ذلك بمستحبات الصلاة وسماها البعض فضائل الصلاة كابن جزي(٢).

وهي من الصلوات غير الصلوات الخمس المفروضة والسنن والرغائب: فسائر الصلوات غير ما تقدم هي النفل كما يقول ابن رشد كالركوع قبل الظهر وبعده وقبل العصر وبعد المغرب وقبل العشاء وبعدها وما أشبه ذلك(٣).

وأما النوافل من أعمال الصلاة وعبر عنها ابن رشد بمستحبات الصلاة فثماني عشرة أيضاً وهي:

أخذ الرداء، والتيامن في السلام، وقراءة المأموم مع الإمام فيما يسر فيه، وإطالة القراءة في الصبح والظهر، وتقصير الجلسة الأولى، والتأمين بعد قراءة أم القرآن للفذ وللإمام فيما يسر فيه، وقول الفذ: ربنا ولك الحمد، وصفة الجلوس، والإشارة بالأصبع فيه، والقنوت في الصبح، وقيام الإمام من موضعه ساعة يسلم، والسترة، واعتدال الصفوف، والاعتماد، وترك قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في الفريضة ووضع اليدين إحداهما على الأخرى في الصلاة، وجعل الدردير تبعا لخليل الندب

---

(١) المرجع السابق والذخيرة ٢/٢٢٥

(٢) المرجعان السابقان والقوانين الفقهية ص ٣٨

(٣) المقدمات الممهدات ١/١٦٦

في سدل اليدين وكره قبض اليدين في الفرض وأجازه في النفل(١) والصلاة على الأرض أو على ما أنبتت الأرض، والصلاة في الجماعة مستحبة للرجل في خاصة نفسه، وأما إقامة الجماعة في الصلوات فإنها فرض في الجمعة وسنة في كل مسجد(٢).

النموذج الثالث: من الشافعية وهو القاضي حسين وقد نقل السبكي عنه أنه قسم المندوب إلى ثلاثة أقسام:

* **الأول:** السنة وهي ما واظب عليه النبي ﷺ مظهرا له.

* **الثاني:** المستحب وهو ما فعله مرة أو مرتين.

* **الثالث:** التطوع وهو ما ينشئه المكلف باختياره ولم يرد فيه نقل(٣).

ورأى القاضي هذا مخالف لما عليه جمهور الشافعية من الأصوليين. وننبه هنا إلى أن فقهاء الشافعية قسموا المطلوب في الصلاة إلى فرض وسنة وهيئة.

١ ـ فالفرض ما طلب فعله طلبا جازما ولا يجبر بسجود السهو بل لابد من فعله كتكبيرة الإحرام وقراءة الفاتحة والركوع والاعتدال والسجود وغيرها.

٢ ـ والسنة ما طلب فعله طلبا غير جازم وليست من صلب الصلاة وتسمى أبعاضا وهذه تجبر بسجود السهو عند تركها سواء تركت سهوا أو عمدا على الراجح لوجود الخلل الحاصل في الصلاة بسبب تركها بل العمد أشد خللا فهو أولى بالسجود وهذه الأبعاض ستة:

التشهد الأول والقعود له والقنوت في الصبح بعد الركوع وفي

---

(١) الشرح الكبير للدردير ١/٢٥٠ (٢) المقدمات الممهدات ١/١٦٤

(٣) الإبهاج للسبكي ولده تاج الدين ١/٥٧

النصف الثاني من شهر رمضان والقيام له والصلاة على النبي ﷺ في التشهد الأول والصلاة على الآل في التشهد الأخير(١).

٣ ـ والهيئة ما طلب فعله طلبا غير جازم ولا تبطل الصلاة بتركها ولا تحتاج في تركها إلى سجود سهو سواء تركت عمدا أو سهوا(٢).

وهي خمسة عشر هيئة:

رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام وعند الركوع وعند الرفع منه، ووضع اليمين على الشمال، والتوجه، والاستعاذة، والجهر في موضعه والإسرار في موضعه، والتأمين، وقراءة السورة بعد الفاتحة، والتكبيرات عند الخفض والرفع، وقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد، والتسبيح في الركوع والسجود، ووضع اليدين على الفخذين في الجلوس يبسط اليسرى ويقبض اليمنى إلا المسبحة فإنه يشير بها متشهدا والافتراش في جميع الجلسات والتورك في الجلسة الأخيرة. والتسليمة الثانية(٣)

النموذج الرابع:

وهو الفتوحي من الحنابلة

فقد سار في إطلاقات المندوب كما سار الجمهور من الشافعية من كون المندوب يسمى سنة ومستحبا وتطوعا ونافلة وقربة ومرغبا فيه وإحساناً وعليه جمهور الحنابلة.

ولكنه بعد ذلك قسم المندوب إلى ثلاثة أقسام سنة وفضيلة ونافلة ونقل عن الشيخ أبي طالب في حاويه الكبير تعريف كل قسم.

---

(١) كفاية الأخيار لتقي الدين الحسني بشرح متن الغاية والتقريب ١/ ٧٩

(٢) مغني المحتاج للخطيب الشربيني بشرح منهاج النووي ١/ ١٤٨

(٣) كفاية الأخيار ١/ ٧١ .

١ ـ فما يعظم أجره يسمى سنة.

٢ ـ وما يقل أجره يسمى نافلة.٣ ـ وما يتوسط بينهما في الأجر يسمى فضيلة ورغيبة(١).

وسجود السهو مشروع في السهو عن كل عمل من أعمال الصلاة عندهم يقول الخرقي في بيان ما يسجد له ومحل السجود:

«من سلم وقد بقي عليه شيء من صلاته أتى بما بقي عليه من صلاته وسلم ثم سجد سجدتي السهو ثم تشهد وسلم كما روى أبو هريرة وعمران بن حصين عن النبي ﷺ أنه فعل ذلك.

ومن كان إماماً فشك فلم يدركم صلى؟ تحرى فبنى على أكثر وهمه ثم سجد بعد السلام كما روى عن عبدالله بن مسعود عن النبي ﷺ وماعدا ذلك من السهو فسجوده قبل السلام مثل المنفرد إذا شك في صلاته فلم يدركم صلى؟ بني على اليقين.

أو قام في موضع جلوس أو جلس في موضع قيام أو جهر في موضع تخافت أو خافت في موضع جهر أو صلى خمسا أو ماعدا ذلك من السهو فكل ذلك يسجد له قبل السلام(٢).

وقد اختلف العلماء في محل سجود السهو فالحنابلة على هذا التفصيل والمالكية يقولون إذا كان السجود عن نقصان فمحله قبل السلام وإذا كان عن زيادة فمحله بعد السلام والحنفية يجعلونه كله بعد السلام والشافعية يجعلونه كله قبل السلام وعن أحمد رواية بمثله.

---

(١) شرح الكوكب المنير للفتوحي ١/٤٠٣ والمدخل إلى مذهب الإمام أحمد ص ٦٢

(٢) المغني لابن قدامة بشرح مختصر الخرقي ٢/١٤ ـ ٢٢

وللفقهاء تفضيلات كثيرة فيما يسجد له(١).

الصلوات المستقلة: عند كلام فقهاء الحنابلة على الصوات الزائدة عن المفروضات الخمس أطلقوا عليها جميعاً أنها مندوبة أو مستحبة أو نفل أو تطوع.

قال ابن قدامة: «والتطوعات قسمان: أحدهما ما تسن له الجماعة وهو صلاة الكسوف والاستسقاء والتراويح والخسوف كالكسوف، والثاني ما يفعل على الانفراد وهي قسمان: سنة معينة ونافلة مطلقة فأما المعينة فتتنوع أنواعا:

منها السنن مع الفرائض وهي عشر ركعات: ركعتان قبل الظهر وركعتان بعدها وركعتان بعد المغرب وركعتان بعد العشاء وركعتان قبل الفجر وهذه هي الرواتب.

ثم ذكر سننا أخرى مرتبطة بالفرائض غير هذه الرواتب وزائدة عليها مثل أربعا قبل العصر.

ومنها صلوات معينة سوى ذلك كصلاة الضحى وهي مستحبة وصلاة الاستخارة وصلاة الحاجة وصلاة التوبة(٢).

ولم يذكر صلاة العيدين لأنها واجبة على الكفاية في ظاهر المذهب وقال أبو حنيفة بوجوبها على الأعيان والجمهور أنها سنة(٣).

وبعض هذه السنن مؤكدات أكثر من غيرها كركعتي الفجر.

---

(١) راجع المرجع السابق والقوانين الفقهية ص ٥١ والاختيار للموصلي ٩٦/١ ومغني المحتاج ٢٠٧/١

(٢) المغني لابن قدامة بشرح مختصر الخرقي ١٢٥/٢ ـ ١٣٤

(٣) المرجع السابق ٣٦٧/٢

تلخيص لما تقدم:

مما تقدم نرى ونستنتج ما يأتي:

١ ـ أن الإجماع قائم على أن المندوب هو فعل المكلف الذي طلب الشارع فعله طلبا غير جازم.

٢ ـ أن الفقهاء في كتبهم يطلقون على المندوب سنة ومندوبا ومستحبا.

٣ ـ أن الأصوليين والفقهاء مجمعون على أن المندوب ليس على درجة واحدة كله ولكنه مراتب بعضها آكد من بعض.

٤ ـ أن الفقهاء متفقون على أن المندوب يختلف بالنسبة لما يترتب عليه من سجود السهو.

٥ ـ بجانب هذا كله نرى البعض منهم خص كل درجة باسم والبعض الآخر عمم ليتسع اسم المندوب لكل ما طلب فعله طلبا غير جازم. وعلى هذا فالخلاف بينهم خلاف في التسمية أو خلاف لفظي.

٦ ـ إذا كان لنا أن نرجح اصطلاحا فلنرجح اصطلاح الشافعية وهو الذي سار عليه جمهور الأصوليين والفقهاء في كتبهم وبخاصة عندما يتكلمون عن الأحكام العامة للمندوب مما يأتي لنا ذكره بعد هذا ومنها هل المندوب يلزم بالشروع فيه أو لا؟. ومنها هل المندوب مامور به أو لا.

٧ ـ يؤيد السبكي هذا الاصطلاح بما رواه مالك في الموطأ من قوله ﷺ: «إني لانسى أو أنسى لاسن»(١). ثم عقب عليه بقوله: فانظر كيف

---

(١) الموطأ ١/٨٣

جعل السنة بما يحصل نسيانا وهو أندر شيء يكون(١). يريد أن الحديث الشريف أطلق السنة على ما يفعله الرسول ﷺ نسيانا وهو في الندرة بمكان ولم يخصصها بما داوم عليه صلوات الله وسلامه عليه أو طلب فعله في جماعة أو ما كان لإظهار الدين أو نحو ذلك من أقسام السنة. وإذا جاز إطلاقها على الأقل وجودا جاز إطلاقها على الأكثر والغالب من باب أولى والله أعلم.

من الأحكام العامة للمندوب

أولا: هل يلزم المندوب بالشروع فيه؟

للإجابة على هذا السؤال عند العلماء مذهبان

المذهب الأول: أن من شرع في نفل لا يلزم عليه إتمامه، وله الخروج سهوا أو عمدا إلا في الحج فإنه إذا أحرم بالحج يجب عليه إتمامه سواء كان فرضا أو نفلا وكذا العمرة ويحاسب على كل ما يفعله كاملا حتى يأتي بما أحرم به حجا كان أو عمرة إلا المحصر بالعدو فإنه يتحلل من إحرامه بسبب العدو وفي وجوب الدم عليه خلاف وأما المحصر بدم أو مرض أو فتنة أو غيرها ففي جواز خروجه من الإحرام خلاف والجواز مذهب الحنفية ويجب عليه دم عندهم يبعث به إلى الحرم يقول الموصلي.

«المحرم إذا أحصر بعدو أو مرض أو عدم محرم أو ضياع نفقة بعث شاة تذبح عنه في الحرم أو ثمنها ليشتري بها ثم يتحلل»(٢) فقد سوى الحنفية بين الإحصار بالعدو والإحصار بهذه الأمور من المرض ونحوه والشافعية والحنابلة كذلك إذا اشترط التحلل ومنع المالكية الاشتراط

---

(١) الإبهاج بشرح المنهاج ٥٧/١

(٢) الاختيار لتعليل المختار ٢١٥/١ وانظر القوانين الفقهية لابن جزي ٩٤ ومغني المحتاج ٥٣٣/١ والمغني لابن قدامة ٢/١٢/٣

وفرقوا بين الإحصار بالمرض ونحوه فمنعوه وبين الإحصار بالعدو فأجازوا التحلل بسببه من الحج والعمرة على ما قدمنا(١).

أما غير الحج من بقية النوافل أو المندوبات فيجوز لمن أحرم به الخروج منه ولا يلزمه قضاء ولا إثم.

وهذا هو مذهب الشافعية والحنابلة وجماعة من الصحابة وإسحق وطلحة ومجاهد.

أدلة هذا المذهب: استدل أصحاب هذا المذهب بأمور:

١ ـ ما رواه الترمذي والحاكم وأحمد والدارمي عن أم هانىء: أن رسول الله ﷺ قال: «الصائم المتطوع أمير نفسه إن شاء صام وإن شاء أفطر»(٢). ووجه الدلالة فيه ظاهر.

٢ ـ ما رواه مسلم بسنده إلى عائشة رضي الله عنها قالت. قال لي رسول الله ﷺ: «يا عائشة هل عندكم شيء؟» قالت: فقلت: يا رسول الله ما عندنا شيء. قال: «فإني صائم» قالت فخرج رسول الله ﷺ فأهديت لنا هدية ـ أو جاءنا زور ـ قالت: فلما رجع رسول الله ﷺ قلت: يا رسول الله أهديت لنا هدية ـ أو جاءنا زور ـ وقد خبأت لك شيئا، قال: «ما هو»؟ قلت: حيس، قال: «هاتيه»، فجئت به، فأكل ثم قال «كنت أصبحت صائما».

قال طلحة: فحدثت مجاهدا بهذا الحديث فقال: ذاك بمنزلة الرجل يخرج الصدقة من ماله فإن شاء أمضاها وإن شاء أمسكها(٣).

---

(١) انظر المراجع السابقة.

(٢) الترمذي ٢/ ٨١ والدارمي ٢/ ١٦ وزاد المعاد ٢/ ٨٣

(٣) صحيح مسلم بشرح النووى ٤/ ٢٩٠ حديث ١١٥٤ وانظر في تحقيق هذا المذهب المراجع الفقهية السابقة والمحصول ١/ ٣٠٠ وشرح الكوكب المنير ١/ ٤٠٨

المذهب الثاني: أن النفل يلزم بالشروع فيه فمن شرع في نفل سواء كان حجا أو عمرة أو صلاة أو صدقة أو صوماً أو غير ذلك من المندوبات وجب عليه إتمامه وإذا خرج منه لزمه القضاء وهو مذهب الحنفية والمالكية إذا قطعها عمدا(١).

أدلة هذا المذهب: استدلوا على ما ذهبوا إليه بما يأتي

الأول: قوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾(٢)

وجه الدلالة: أن الله تعالى نهى عن إبطال العمل، ولم يخص عملا دون آخر، فشمل جميع الأعمال واجبها ومندوبها، وإذا حرم الإبطال وجب الإتمام ولزم القضاء(٣).

الرد: وهذا الاستدلال مردود بما يأتي.

١ ـ أن هذه الآية محمولة على الواجبات فقد خصصتها الأدلة الدالة على الجواز.

٢ ـ أن الآية تحمل على نهي التنزيه بقرينة الأدلة السابقة.

٣ ـ أن هذه الآية في سياق الكلام على الردة فكأنه يخاطب المؤمنين ألا يبطلوا أعمالهم بالردة.

٤ ـ المعنى المراد: ألا يبطل المؤمنون أعمالهم بالرياء.

٥ ـ وفسرها المعتزلة جريا على قاعدتهم في الكبائر وأنها تحبط الأعمال، فسروا هذه الآية بالنهي عن إبطال الحسنات بارتكاب الكبائر

---

(١) الاختيار لتعليل المختار ١/٨٨ وأحكام القرآن لابن العربي ٤/١٧٠٤ والذخيرة ٢/٤٠٣

(٢) الآية ٣٣ من سورة محمد.

(٣) المراجع السابقة والتقرير والتحبير ١/٨٩

وفيها غير ذلك من المعاني، وإذا تطرق الاحتمال بطل الاستدلال(١).

الدليل الثاني: استدلوا أيضا بما رواه البخاري ومسلم ومالك وغيرهما عن طلحة بن عبيد الله يقول: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول، حتى دنا من رسول الله ﷺ فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «خمس صلوات في اليوم والليلة» فقال: هل علي غيرها؟ قال: «لا إلا أن تطوع» «وصيام شهر رمضان» فقال: هل علي غيره؟ قال: «لا إلا أن تطوع» وذكر له رسول الله صلى الله عليه وسلم الزكاة فقال: هل علي غيرها؟ قال: «لا إلا أن تطوع» قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص، فقال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق».

وفي رواية: «أفلح وأبيه إن صدق»

وفي رواية «دخل الجنة وأبيه إن صدق»(٢)

وجه الدلالة: اختصره القرافي في قوله: «مفهومه أن التطوع يقتضي الوجوب(٣) فكأنه قال له: لا يلزمك شيء غير هذا إلا أن تطوع فإذا تطوعت وجب عليك ما تطوعت به لا يجوز لك تركه، فإذا تركته وجب عليك قضاؤه.

وبناه النووي على أن الاستثناء متصل وهو ظاهر

الرد: والصحيح أنه استثناء منقطع ومعناه لكن يستحب لك أن تطوع ويدل لهذا ما تقدم من الأحاديث في المذهب الأول(٤).

---

(١) شرح الكوكب المنير ١/٤٠٨ والكشاف ٣/٥٢٩ وروح المعاني ٣٦/١٢١

(٢) صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٩٨ (٣) الذخيرة للقرافي ٢/٤٠٣

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ١/١٩٩.

الدليل الثالث: ما رواه أبو داود والترمذي ومالك من قوله ﷺ لعائشة وحفصة وقد أفرطتا في صوم التطوع: «اقضيا يوما مكانه ولا تعودا»(١) والحديث واضح الدلالة على أن من شرع في نفل ولم يتمه وجب عليه قضاؤه ولا يكون القضاء واجباً إلا إذا وجب الإتمام.

الرد: هذا الحديث قد عارضه عبدالعلى الأنصاري بما رواه أبو داود والترمذي عن أم هانيء قالت: لما كان يوم فتح مكة جاءت فاطمة فجلست عن يسار رسول الله ﷺ، وأم هانيء عن يمينه فجاءت الوليدة بإناء فيه شراب فناولته فشرب منه ثم ناوله أم هانيء فشربت منه، فقالت: يا رسول الله، لقد أفطرت وكنت صائمة فقال لها: «أكنت تقضين شيئاً» قالت: لا، فقال: «لا يضرك إن كان تطوعاً».

ومع أن الحديث الذي ساقه عبدالعلي الأنصاري واضح الدلالة في أن أم هانيء لا يلزمها شيء بناء على هذا الإفطار وترك النفل الذي شرعت فيه، إلا أن الأنصاري بناء على مذهبه الحنفي قال: «وأما القضاء فلازم» أهـ (٢). وهذا خلاف ظاهر الحديث ويجب بقرينة هذا الحديث حمل حديث حفصه وعائشة على الندب والله أعلم

الدليل الرابع: وهو أقوى ما استدل به الحنيفه كما يقول الأنصاري: القياس على الحج بل الاستدلال بدلالة نص وجوب الإتمام في الحج والعمرة، وهذا أجود ما يستدل به في هذا المقام ـ ويقصد دلالة قوله تعالى: «وأتمو الحج والعمرة لله»(٣).

الرد: نسلم للخصم حكم الأصل مع إبداء الفرق بين الأصل والفرع

---

(١) الاختيار لتعليل المختار ١/٨٩

(٢) فواتح الرحموت لعبدالعلي الأنصاري ١/١١٥

(٣) المرجع السابق والذخيرة للقرافي ٢/٤٠٤

فهو قياس مع الفارق والقياس مع الفارق باطل وبيان ذلك أنا نسلم أن الحج والعمرة يحرم قطعهما ويجب القضاء إذا أفسدهما المكلف ولكنا نمنع القياس عليهما، فإن الحج والعمرة يمتازان بخاصية لا توجد في غيرهما من العبادات وهي وجوب المضي في فاسدهما، فوجوب إتمام التطوع بهما أوجب بخلاف غيرهما.

الترجح: مما سبق يتضح لنا رجحان المذهب الأول وهو أن النفل لا يلزم بالشروع فيه ولا يحرم قطعه ولا يجب قضاؤه إلا الحج والعمرة فإنه يحرم قطعهما ويجب المضي في فاسدهما ويجب قضاؤهما ويؤيد هذا أن القرافي من المالكية خص هذا الحكم بالحج والعمرة والصلاة والصوم والاعتكاف والائتمام أما غير هذا كتجديد الوضوء وكالصدقة فلا(١) وهو تخصيص بلا مخصص.

ثانياً: هل المندوب مأمور به؟

الثاني من الأحكام العامة للمندوب: هل يدخل المندوب في المأمور به يعني أن لفظ الأمر إذا أطلق هل يشمل المندوب حقيقة؟ أو لا يطلق عليه إلا من قبيل المجاز؟(٢)

اختلف العلماء في هذا على مذهبين:

المذهب الأول: وهو للقاضي الباقلاني وجمهور المالكية والغزالي والآمدي وجمهور الشافعية وهو نص الشافعي في كتبه والحنابلة ونص

---

(١) الذخيرة ٢/٤٠٤

(٢) والكلام هنا في لفظ الأمر ومادته وهي الهمز والميم والراء لا في صيغته فإن صيغة الأمر وهي افعل أو ما ماثله من افعال الأمر أو ما يقوم مقامه في طلب الفعل جمهور العلماء يرون أنها إذا تجردت عن القرينة افادت الوجوب وإذا كان معها قرينة أفادت المعنى الذي تدل عليه القرينة

عليه أحمد (١) ويرى أصحاب هذا المذهب أن المندوب مأمور به فإذا جاء لفظ الأمر في الكتاب أو السنة تناول المندوب كما يتناول الواجب ويصرف لأحدهما بالقرينة

أدلةهذا المذهب:

أولاً: أن حقيقة الأمر في اللغة وعند جماهير الأصوليين هو القول الطالب للفعل فيتناول الواجب والمندوب لأن كلا منهما طلب واستدعاء للفعل والواجب مأمور به اتفاقاً فكذلك المندوب يكون مأموراً به لاشتراكهما في حقيقة الامر(٢).

ثانياً: أن الله سبحانه أطلق لفظ الأمر على ما يشمل المندوب والواجب في استعمالات القرآن الكريم على اختلاف مشتقات لفظ الأمر:

١ ـ ففي صيغة الماضي: جاء قوله تعالى: «لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس»(٣)

٢ ـ صيغة المضارع: في قول الله تعالى: «إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكرون»(٤)

٣ ـ وفي صيغة الأمر من هذه المادة جاء قوله تعالى: «يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وانه عن المنكر واصبر على أصابك إن ذلك من عزم الأمور»(٥).

---

(١) البحر للزركشي ٩٢/١ والمستصفى للغزالي ٧٥/١ وروضة الناظر ٢١ والإحكام للآمدى ١٢٠/١ وشرح الكوكب المنير ١٠٥/١.

(٢) القاموس المحيط ٣٦٥/١ والمعجم الوسيط ٢٦/١ والإحكام لابن حزم ٢٥٩/٣ جمع الجوامع ٤٦٣/١ وشرح الأسنوى ٣/٢.

(٣) الآية ١١ النساء.

(٤) الآية ٩٠ النحل.

(٥) الآية ١٧ لقمان.

٤ ـ وجاء على صيغة المصدر من لفظ الأمر قوله تعالى: «وإن ربكم الرحمن فاتبعوني وأطيعوا أمري»(١)

إلى غير ذلك من آيات القرآن الكريم التي استعملت لفظ الأمر في الدلالة على طلب الفعل سواء كان ذلك واجباً أو مندوباً.

والواجب داخل في حقيقة الأمر بالاتفاق فكذلك المندوب يكون مأموراً بـه.

ثالثاً: أنه قد شاع على ألسنة الفقهاء أن الامر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر ندب واستحباب فيكون المندوب قسما من الأمر، فيكون المندوب مأمورا به(٢).

رابعاً: أن فعل المندوب يوصف بكونه طاعة، ولو تتبعنا أسباب وصفه بالطاعة لحصرناها في أربعة أسباب، ثلاثة منها باطلة فيتعين الرابع.

أولها: أن المندوب وصف بالطاعة لكونه مرادا لله تعالى

وهذا باطل لأن الإرادة غير الأمر عند أهل السنة فليس كل مراد لله تعالى مأمورا به، ولا تلازم بينهما فقد يأمر بشيء ولا يريده كالإيمان من أبي جهل، وقد يريد شيئاً ولا يأمر به، كالمعاصي فإنها مرادة لله تعالى لأنها وقعت في ملكه، ولا يقع في ملك الله إلا ما يريد مع أنها ليست مأمورا بها: «قل إن الله لا يأمر بالفحشاء»(٣).

فليست الإرادة إذا سبباً في وصف الفعل بالطاعة

---

(١) الآية ٩٠ طه.

(٢) البحر للزركشي ٩٢/١ والإحكام للآمدي ١٢٠/١ وشرح الكوكب المنير ٤٠٥/١.

(٣) الآية ٢٨ من سورة الأعراف.

ثانيها: أن الفعل وصف بالطاعة لكونه موجودا وحادثاً

وهذا باطل أيضاً لأن المعاصي موجودة وحادثة ولا توصف بكونها طاعة.

ثالثها: أن الفعل وصف بالطاعة لكونه مثابا عليه

وهذا باطل أيضاً لأن الممتثل للأمر يسمى مطيعاً ولو لم يثب عليه.

رابعها: وهو السبب الصحيح أن الفعل يوصف بالطاعة لكونه مأمورا به.

فالفعل إذا كان أمتثالاً لأمر الله تعالى يسمى طاعة، والمندوب من هذا القبيل فهو نوع من امتثال أمر الله تعالى، فيكون مأموراً به(١).

المذهب الثاني:

وهو للكرخي والجصاص الرازي من الحنفية وتبعهما كثير من الحنفية وهو لأبي الخطاب الكلوذاني والحلواني من الحنابلة وبعض الشافعية منهم أبو حامد.

ويرى هؤلاء أن المندوب غير مأمور به ولا يطلق عليه لفظ الأمر حقيقة ولا يدخل في حقيقة معنى الأمر.

واستدلوا على هذا بما ياتي:

أولاً: من القرآن الكريم قوله تعالى: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم»(٢).

وجه الدلالة: أن الله حذر المخالف لأمره من إصابة الفتنة والعذاب

---

(١) المستصفى للغزالي ١/٧٥ والروضة لابن قدامة ٢١.
(٢) الآية ٦٣ من سورة النور.

الأليم، والمندوب لا يحذر في تركه فتنة ولا عذابا أليماً.

فلا يكون المندوب مأمورا به

اعتراض: ويعترض على هذا الاستدلال بأن المراد بالأمر هنا هو أمر الإيجاب، فهو الذي يحذر فيه الفتنة والعذاب الأليم وهذا لا يمنع أن يكون لفظ الأمر في آيات أخرى شاملاً للمندوب كما قدمنا، فالمأمور به يشمل الواجب والمندوب، وعلى هذا يكون المندوب مأمورا به والقرينة في حمل الأمر على الوجوب هنا هو إصابة الفتنة والعذاب.

ثانياً: استدلوا من السنة بما رواه الجماعة عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال. «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة» (١)

وجه الدلالة: أن الرسول ﷺ لم يامر أمته بالسواك عند كل صلاة خوفاً من المشقة، لكنه ندبهم إليه فالندب غير الأمر فلا يكون المندوب مأموراً به(٢).

الرد: وهذا الاستدلال مردود بما اعترضنا به على وجه الدلالة في الآية الكريمة وهو أن المراد بالأمر هنا هو أمر الإيجاب، فلم يوجب النبي ﷺ السواك ولكنه ندبهم إليه، والقرينة التي حملت الأمر على الوجوب هنا هو عدم المشقة لأن الواجب هو الذي يشق فعله.

وايضاً للجمع بين هذا وبين الاحاديث الدالة على استحباب السواك(٣)

ثالثاً: أن حقيقة الأمر تخالف حقيقة المندوب فالأمر حقيقة في القول المخصوص، وذلك القول المخصوص حقيقة في الإيجاب، ولا تخيير فيه أما

---

(١) نيل الأوطار ١/١٠٤

(٢) التقرير والتحبير ٢/١٤٢ ومسلم الثبوت ١/١١١ والإحكام للآمدي ١/١٢٠.

(٣) المغني لابن قدامة ١/٩٥.

المندوب فقد خير فيه المكلف بين الفعل والترك وفعله خير من تركه(١)

الرد: وهذا الاستدلال مردود فلا نسلم أن حقيقة الأمر والندب مختلفة وإنما الندب داخل في الأمر، لأن حقيقة الأمر هو القول الطالب للفعل كما يقولون وطلب الفعل قد يكون جازما وهو الإيجاب وقد يكون غير جازم وهو الندب، فالمندوب مأمور به(٢).

ثالثاً: أن المندوب لو كان مأموراً به لكان تركه معصية، لأن الترك مخالفة للأمر، وليس الأمر كذلك لأنه لا حرج في ترك المندوب ولا يسمى تاركه عاصياً فالمندوب ليس مأموراً به(٣).

الرد: وهذا الاستدلال ضعيف لأن العصيان وصف ذم وهذا متروك للشارع فهو الذي يرتب الذم أو المدح على الأفعال ومن رحمته أن رفع الذم عن تارك المندوب ولكنه يسمى غير متمثل وإذا تركه كان تاركاً للأفضل.

وإذا آتى به سمى ممتثلاً وآتيا بما هو خير(٤).

وكيف يسمى ممتثلاً إذا لم يكن فعله هذا استجابة لأمر الله تعالى فالمندوب على هذا مأمور به.

الترجيح:

مما تقدم يتضح رجحان مذهب من يرى أن المندوب مأمور به وقد ذهب بعض العلماء إلى أن الخلاف في هذا لفظي كالكمال بن الهمام، فحمل كلام القائلين إن المندوب مأمور به على الأمر بمعنى القول الطالب للفعل

---

(١) اشار إليه التقرير والتحبير ٢/١٤٢

(٢) البحر للزركشي ١/٩٢

(٣) مسلم الثبوت ١/١١١ والمستصفى ١/٧٦

(٤) المستصفى ١/٧٦ ومسلم الثبوت ١/١١١

وهذا القول في عرف النحاة يشمل الواجب والمندوب وهذا لا ينكره أصحاب المذهب الثاني.

وحمل كلام القائلين بأن الأمر خاص بالوجوب على الصيغة المعروفة وهي إذا تجردت عن القرائن أفادت الوجوب وإذا استعملت في غيره كان استعمالاً مجازياً.

واقول: إن الأدلة التي استدل بها كل من الفريقين تحدد محل النزاع وأنه في لفظ الأمر الهمز والميم والراء كما سبق في أول هذا الحكم.

ثالثاً: هل المندوب تكليف؟

الحكم الثالث من الأحكام العامة للمندوب. هل المندوب تكليف؟

اختلف العلماء في هذا اختلافاً واسعاً، ولا نطيل الكلام فيه لأن الظاهر أن الخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي مبنى على تفسير التكليف.

فمن قال إن التكليف إلزام ما فيه كلفة ومشقة قال المندوب ليس تكليفاً.

ومن قال إن التكليف طلب ما فيه كلفة، أو قال إن التكليف التزام خطاب الشرع قال إن المندوب تكليف(١)

رابعاً هل من المندوب سنة عين وسنة كفاية؟

الحكم الرابع من الأحكام العامة للمندوب : هل منه عيني وكفائي؟

معلوم أن الواجب ينقسم إلى واجب عيني وواجب كفائي، فهل المندوب كذلك ينقسم إلى عيني وكفائي نظراً لأن كلا منهما مأمور به ومطلوب اختلف العلماء في هذا على مذهبيين.

---

(١) التقرير والتحبير ٢/١٤٢

المذهب الأول: وهو لجماهير العلماء من المذاهب الأربعة وغيرهم ويرون أن السنة تنقسم إلى سنة عين وسنة كفاية فسنة العين ما يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها مع قصد حصولها من كل مكلف وسنة الكفاية ما يثاب فاعلها ولا يعاقب تاركها مع قصد حصولها من غير نظر بالذات إلى فاعها.

الفرق بين سنة العين وسنة الكفاية

أن سنة العين يتوجب فيها طلب الاستحباب إلى كل مكلف، بحيث إذا فعلها بعض المكلفين لم يسقط الطلب عن الباقين، ويطالب الجميع بفعلها.

ومثال ذلك ما إذا دخل جماعة المسجد وصلى بعضهم سنة تحية المسجد ففعلهم هذا لا يسقط طلب استحباب فعل هذه التحية من غيرهم من الداخلين إلى المسجد بل يستحب أن يؤدي تحية المسجد كل داخل من الملكفين. أما سنة الكفاية فإنها إذا فعلها البعض سقط طلب الاستحباب عن الباقين وأسقط اللوم والعقاب عنهم وعن جميع من توجه إليهم طلب الاستحباب ومثال ذلك البدء بالسلام على من يسن السلام عليهم، فإذا بدأ بالسلام واحد من الجماعة فقد أدى السنة وسقط طلب الاستحباب عن الباقي، وإذا لم يسلم أحد من الجماعة بقي طلب الاستحباب قائما وتوجه العتاب واللوم بتركه وإن كان العقاب منتفيا.

يدل لهذا ما رواه علي رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «يجزىء عن الجماعة إذا مروا أن يسلم أحدهم، ويجزىء عن الجماعة أن يرد أحدهم»(١).

فالبدء بالسلام سنة على الكفاية وقد تتعين، ورد السلام واجب على الكفاية وقد يتعين.

والفرق بين فرص الكفاية وسنة الكفاية يتضح من وجهين

---

(١) سبل السلام ٤/١٥٥.

أولهما: أن فرض الكفاية يكون الطلب فيه جازماً، أما في سنة الكفاية فالطلب فيها غير جازم، ولهذا يترتب الإثم على الجميع إذا تركوا فرض الكفاية، أما في تركهم سنة الكفاية فلا إثم ولكن يبقى العتاب للجميع.

ثانيهما: أنه إذا فعل البعض فرض الكفاية بقي الاستحباب لمن لم يفعل، وإذا فعل وقع فعله واجباً، أما إذا فعل البعض سنة الكفاية فقد سقط طلب الاستحباب.

المذهب الثاني: وهو للشاشي ويرى أنه لا توجد في الشرع سنة على الكفاية بحال.

ودليله على ذلك أن السنة لا يظهر لها أثر في كونها على الكفاية إذ لا إثم في تركها حتى يسقط، فخالفت بهذا فرض الكفاية. وهذا ضعيف لما يأتي:

١ـ أنا قد بينا أنه كما يسقط الإثم عن الجميع بفعل البعض في فرض الكفاية يسقط العتاب عنهم في ترك سنة الكفاية إذا فعلها بعضهم.

٢ـ ان فرض الكفاية اذا لم يفعله أحد بقي الاثم على الجميع، أما سنة الكفاية إذا لم يفعلها أحد فإنه يبقى العتاب على الجميع فهذه آثار تترتب على كون السنة على الكفاية.

أمثلة للنوعين

أمثلة سنة العين

١ ـ السنن التابعة للفراض قبلية كانت أو بعدية ويأتي فيها ما رواه الترمذي بسنده إلى أم حبيبة قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من صلى ثنتي عشرة ركعة في يومه وليلته تطوعا بنى له بهن بيت في الجنة: أربعاً قبل الظهر وركعتين بعدها وركعتين بعد المغرب وركعتين بعد العشاء

وركعتين قبل صلاة الفجر»

وعن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «رحم الله امرأ صلى أربعا قبل العصر»(١).

٢ ـ ومن سنة العين أيضا صلاة الضحى وجاء فيها ما رواه مسلم بسنده إلى معاذة أنها سألت عائشة: كم كان رسول الله ﷺ يصلي الضحي؟ قالت: «أربع ركعات ويزيد ما يشاء».

وفي الصحيحين عن أبي هريرة «... وركعتي الضحي»(٢).

٣ ـ ومن سنن العين أيضاً: صيام ثلاثة أيام من كل شهر هي أيام البيض وجاء فيها ما رواه الترمذي والنسائي وصححه ابن حبان عن أبي ذر رضي الله عنه قال: «أمرنا رسول الله ﷺ أن نصوم من الشهر ثلاثة أيام: ثلاث عشرة وأربع عشرة وخمس عشرة»(٣).

أمثلة سنة الكفاية

١ ـ البدء بالسلام على أهل الإسلام وقد تقدمت بدليلها.

٢ ـ تشميت العاطس وهو الدعاء له بالخير، وقد ثبت هذا بما رواه ابن ماجه بسنده إلى أنس بن مالك قال: عطس رجلان عند النبي ﷺ فشمت أحدهما ولم يشمت الآخر، فقيل: يا رسول الله، عطس عندك رجلان فشمت أحدهما ولم تشمت الآخر؟ فقال. «إن هذا حمد الله وإن هذا لم يحمد الله»(٤)

---

(١) سنن ابن ماجه ١/١٦٧ وسبل السلام ٢/٤ رواه أحمد وأبو داود والترمذي وابن ماجه

(٢) صحيح مسلم طبعة الشعب ٢/١٥٧ وسبل السلام ٢/١١

(٣) سبل السلام ٢/١٦٨.

(٤) سنن ابن ماجه ١/١٠٥١

وهذا يدل على أن تشميت العاطس سنة على الكفاية فقد شمت الرسول ﷺ العاطس وسكت أصحابه كما هو ظاهر الحديث وذهب الظاهرية وابن العربي إلى وجوب التشميت على كل سامع، متمسكين بما رواه البخاري عن أبي هريرة: «إذا عطس أحدكم وحمد الله كان حقاً على كل مسلم يسمعه أن يقول: «يرحمك الله»(١).

٣ ـ الأضحية. عند الشافعية إذا تعدد أهل البيت، فإذا فعلها بعضهم سقط العتاب وكفى عن الباقين، ولو تركوها جميعاً كره لهم ذلك، ودليل هذا ما رواه ابن ماجه بسنده إلى عطاء بن يسار قال: سألت أبا أيوب الانصاري: كيف كانت الضحايا فيكم على عهد رسول الله ﷺ؟ قال: «كان الرجل في عهد النبي ﷺ يضحي بالشاة عنه وعن أهل بيته. ثم تباهى الناس فصار كما ترى»(٢)

الخاتمة: في الأمور الدالة على الندب

يدل على أن الفعل مندوب أمور كثيرة منها:

الأول: صيغة الامر إذا اقترن بها ما يصرفها عن الوجوب مع ظهور الطلب فيها ومثاله قوله تعالى. «والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً»(٣).

فالأمر في قوله تعالى فكاتبوهم ليس مرادا به الوجوب وإنما يراد به الندب إلى مكاتبة السيد عبده على أقساط مالية أو عمل أو غير ذلك يؤديه إليه مدة معينة بعدها يصبح حراً.

---

(١) سبل السلام ١٤٩/٤

(٢) كفاية الاخيار ١٤٥/١ وسنن ابن ماجه ١٥١/٢

(٣) الآية ٣٣ من سورة النور.

والقرينة التي صرفت الأمر من الوجوب إلى الندب هي قوله تعالى: «إن علمتم فيهم خيراً» ومعلوم أن الواجب ليس موكولا إلى علمنا الخير فيهم وإنما هذا شأن المندوب.

الثاني: الترغيب في الشيء بما يترتب عليه من الثواب.

ومثال ذلك ما رواه ابن حبان والحاكم عن عقبة بن عامر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «كل أمرىء في ظل صدقته حتى يفصل بين الناس»(١).

الثالث: الخوف من فرضه ومثال ذلك ما رواه البخاري من قوله ﷺ في صلاة الترويح «إني خشيت أن يفرض عليكم صلاة الليل»(٢).

الرابع: النص على كونه سنة فعن علي رضي الله عنه قال: ليس الوتر بحتم كهيئة المكتوبة ولكن سنة سنها رسول الله ﷺ»(٣).

الخامس: النص على أنها غير الفريضة ومثال ذلك ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ «أفضل الصلاة بعد الفريضة صلاة الليل»(٤).

السادس: كونه موقوفا على إرادة الغير كالصيام إذا وقف على رضا الزوج يدل لهذا ما رواه الشيخان واللفظ للبخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال «لا يحل للمرأة أن تصوم وزوجها شاهد إلا باذنه» زاد أبو داود: غير رمضان» (٥).

السابع: كثرة فعله من النبي ﷺ مع تركه أحياناً. يدل لهذا ما رواه

---

(١) سبل السلام ٢/١٤١. (٢) سبل السلام ٢/٩.

(٣) سبل السلام ٢/٩.

(٤) المرجع السابق ٢/٨ وانظر صحيح مسلم ٤/٣١١.

(٥) سبل السلام ٢/١٦٩.

مسلم بسنده الى عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت «كان رسول الله ﷺ يصوم حتى نقول: لا يفطر ويفطر حتى نقول: لا يصوم وما رأيت رسول الله ﷺ استكمل صيام شهر قط إلا رمضان، وما رأيته في شهر أكثر منه صياما في شعبان» (١).

الثامن: اللوم على من ترك الفعل يدل لهذا ما رواه مسلم عن عبدالله بن عمرو بن العاص رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. «يا عبدالله لا تكن بمثل فلان، كان يقوم الليل فترك قيام الليل»(٢).

هذا وغيره كثير مما يدل على أن المندوب مطلوب طلبا غير جازم وأن فعله يترتب عليه الثواب وتركه لا يترتب عليه العقاب.

وأختتم هذا بما يحبب إلى المسلم ذكر الله تعالى، وهو ما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «ما جلس قوم مجلسا يذكرون الله فيه إلا حفتهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، وذكرهم الله فيمن عنده»(٣).

وما يدعو إلى الصلاة على النبي ﷺ وهو ما رواه الترمذي وصححه وابن حبان عن ابن مسعود رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «إن أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم علي صلاة»(٤).

اللهم صل وسلم وبارك على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين والحمد لله رب العالمين».

---

(١) صحيح مسلم بشرح النووي ٤/٢٩٢.

(٢) شرح النووي على صحيح مسلم ٤/٢٩٨.

(٣) سبل السلام ٤/٢١٣.

(٤) المرجع السابق ٤/٤١٨.

ثبت المراجع

١ - الإبهاج لتقي الدين السبكي وولده تاج الدين بشرح المنهاج للقاضي البيضاوي - مطبعة دار الكتب العلمية ط ١٩٨٤م.

٢ - الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم الظاهري مطبعة العاصمة - زكريا علي يوسف ط١.

٣ - الإحكام في أصول الأحكام للآمدي - مؤسسة النور بالرياض.

٤ - الاختيار لتعليل المختار - للموصلي دار الأرقم بن أبي الأرقم - لبنان.

٥ - بدائع الصنائع للكاساني - دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان.

٦ - البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي مخطوط - دار الكتب المصرية - مكتبة تيمور رقم ١٠١.

٧ - التقرير والتحبير لابن أمير الحاج شرح التحرير للكمال بن الهمام - دار الكتب العلمية ط٢ ١٩٨٣م.

٨ - تقريب الأصول في أصول الفقه لابن جزي المالكي - المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة.

٩ - تفسير الكشاف لجار الله الزمخشري - مطبعة محمد عبدالرحمن - الأزهر - القاهرة.

١٠ - جمع الجوامع بشرح الجلال المحلي وحاشية العطار - مطبعة مصطفى محمد - بالقاهرة.

١١ - الذخيرة للقرافي - طبع على نفقة سمو الشيخ حمدان بن راشد آل

مكتوم ـ مطبعة دار الغرب ١٩٩٤م.

١٢ ـ رد المختار على الدار المختار لابن عابدين دار إحياء التراث الإسلامي ودار الكتب العلمية ـ لبنان.

١٣ ـ روضة الناظر وجنة المناظر للموفق ابن قدامه المطبعة السلفية ط٥ ١٣٩٥هـ.

١٤ ـ روح المعاني للألوسى دار الفكر لبنان سنة ١٩٩٢م.

١٥ ـ زاد المعاد لابن قيم الجوزيه مؤسسة الرسالة الطبعة ١٣ لسنة ١٩٨٦م.

١٦ ـ سبل السلام للأمير الصنعاني مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط٢ ١٩٥٠م.

١٧ ـ سنن ابن ماجه لابن ماجه المكتبة العلمية.

١٨ ـ شرح الأسنوي على المنهاج للأسنوي مطبعة محمد علي صبيح.

١٩ ـ شرح الزرقاني على مختصر خليل للزرقاني ـ دار الفكر.

٢٠ ـ الشرح الكبير للدردير مع حاشية الدسوقي ـ دار إحياء الكتب العربية ـ عيسى البابي الحلبي.

٢١ ـ شرح الكوكب المنير للفتوحي ـ جامعة أم القرى ط١ ١٩٨٧م.

٢٢ ـ صحيح مسلم ـ طبعة مطبعة الشعب بالقاهرة.

٢٣ ـ صحيح مسلم بشرح النووي طبع على نفقة سمو الشيخ محمد بن راشد آل مكتوم ـ دار أبي حيان بالقاهرة ط١ ١٩٩٥م.

٢٤ ـ القاموس المحيط للفيروزابادي ـ مطبعة المؤسسة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت.

٢٥ ـ كشف الاسرار عن أصول البزدوي لعبد العزيز البخاري ـ دار الكتاب العربي ـ أوفست ١٣٩٤هـ.

٢٦ ـ المحصول في أصول الفقه للفخر الرازي ـ دار الكتب العلمية ط١ ١٩٨٨م.

٢٧ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل لابن بدران ـ إدارة الطباعة المنيرية.

٢٨ ـ المستصفى للإمام الغزالي المطبعة الاميرية ط١ ١٣٢٤هـ.

٢٩ ـ مسلم الثبوت لمحب الله بن عبدالشكور وشرحه فواتح الرحموت لعبد العلي الانصاري مع المستصفي ـ المطبعة الاميرية بولاق ط١ ١٣٢٤هـ.

٣٠ ـ المغني لابن قدامة شرح مختصر الخرقي ـ مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

٣١ ـ مغني المحتاج للخطيب الشربيني شرح المنهاج للنووي ـ دار الفكر.

٣٢ ـ المعجم الوسيط ـ مجمع اللغة العربية بالقاهرة.

٣٣ ـ المقدمات الممهدات لابن رشد الجد ـ دار الغرب الإسلامي ط١ ١٩٨٨م.

٣٤ ـ ملتقى الأبحر لابراهيم الحلبي تحقيق فضيلة الشيخ وهبة سليمان ـ مؤسسة الرسالة.

٣٥ ـ المنار للنسفي وشرح ابن ملك وحواشيه ـ المطبعة العثمانية ١٣٦٥هـ.

٣٦ ـ مواهب الجليل بشرح مختصر خليل للحطاب ـ دار الفكر ط٣ ١٩٩٢م.

٣٧ ـ الموطأ للإمام مالك ومعه تنوير الحوالك للسبكي ـ دار الفكر للطباعة والنشر.

٣٨ ـ نشر البنود على مراقي السعود للشنقيطي دار الكتب العلمية ط١ ١٩٨٨م.

٣٩ ـ نيل الأوطار في أحاديث الأحكام للشوكاني ـ دار الحديث بمصر بجوار الأزهر.

درس في «التذكير والتأنيث»

أ. د. إبراهيم السامرائي (*)

عرضت لهذه المادة التاريخية غير مرة ومازلت أجد في حاجة إلى الرجوع إليها. إن المذكر والمؤنث من المسائل اللغوية التاريخية التي شغلت قسطا غير يسير من اهتمام اللغويين النحاة الأقدمين. ومن أجل ذلك حفلت كتب الفهارس القديمة بتصانيف أولئك الأئمة في مادة «المذكر والمؤنث»، فقد شغل باب «المذكر والمؤنث» أو «التذكير والتأنيث» مكاناً كبيراً من «كشف الظنون» مثلا.

ويعني هذا أن المشكلة واضحة وضوحاً كافياً في أذهان أولئك المعلمين العلماء، وأن فيها شيئا ينبغي الكشف عنه وتوضيحه وتثبيته، ولذلك عمدوا إلى ما يعمد إليه المعلم الذي يريد إيصال المعرفة إلى طلابه، فقد صنفوا المؤنثات فكان من ذلك «المؤنثات السماعية» فكتبوا فيها رسائل ما زلنا نقرؤها في أيامنا. وكان من ذلك ما أشاروا إليه في باب «ما يستوي فيه المذكر والمؤنث».

ولقد ظفرت العربية بمادة علمية مفيدة حين شارك النحويون اللغويين في ضبط هذه المسألة. ومن أجل ذلك فقد عرفنا عن هذه المسألة في العربية أكثر مما نعرفه عنها في سائر اللغات السامية.

لقد برزت مشكلة المذكر والمؤنث في العربية بشكل واضح على نحو يثير كثيراً من المسائل بخلاف ما تكون عليه هذه المشكلة في اللغات السامية الأخرى. ولعل السبب في كل ذلك أن العربية لغة كتبت لها الحياة وظلت قائمة طوال العصور حية متطورة، ولم يحدث شيء من هذا لتلك اللغات السامية شقيقات العربية، فقد اندثر أغلبها وعفا عليه الزمان، ولم

---

* كلية الآداب ـ جامعة صنعاء

يبق منها إلا شيء يسير قليل الاستعمال، وذلك لأن هذه العربية الفصيحة قد طغت على تلك اللغات.

قلت: ان هذه المشكلة تثير كثيراً من المسائل، وذلك لأنها تبرز شيئاً من التاريخ اللغوي، كأن العربية القديمة كانت قد مرت بمرحلة تاريخية لم يكن «الجنس» "Genes" فيها واضحا تمام الوضوح بقسميه المذكر والمؤنث. وسنعرض لما يدلنا على وجود هذه المرحلة كما لا نعدم النظر في اللغات السامية لنتبين ذلك.

ذكر النحويون الاقدمون أن الصفات على بناء «فعيل»(١) و «فعول» مما يستوي فيها المذكر والمؤنث نحو: جديد، وجريح، وطريد، وكذوب، وصبور، وعدو. غير أن اللغة في تطورها خلال العصور احتاجت شيئاً من التمييز بين المذكر والمؤنث، فظهر ذلك في هاتين الصيغتين كما تدل على ذلك الشواهد الكثيرة فكان لنا من ذلك: صديقة، وعدوة، وقتيلة(٢). قال المتنبي:

لكِ الله من مفجوعة بحبيبها ... قتيلةِ شوقٍ غير ملحقها وصما

وإذا كان المعربون قد وجدوا أن الحاجة تدعو إلى التمييز، ولابد من التفريق بين المذكر والمؤنث بالعلامة، فإن هذا يعني أن اللغة ماضية في هذا الطريق من التطور الحتمي. ومن أمثلة ذلك كلمة «عروس»، وهي نعت

---

(١) ذكروا أن «فعيل بمعنى «مفعول» مما يستوي فيه المذكر والمؤنث. والذي دل عليه الاستقراء أن «فعيل» بمعنى فاعل يدخل في هذا الباب، قال الشاعر القديم:

فديتك أعدائي كثير وشقتي ... بعيد وأشياعي لديك قليل

ومنه قوله تعالى: ﴿إن رحمة الله قريب من المحسنين﴾ ٥٦ سورة الأعراف.

ومنه قول جميل: «الا ليت أيام الصفاء جديد ... ودهرا تولى يا بثين يعود»

(٢) وقد درج المعاصرون على إلحاق التاء في «عجوز» فقالوا «عجوزة»، كما وردت كذلك في كتب الأدب المتاخرة، ومما ينبغي ان نشير إليه ان «العجوز» و «العجوزة» خاص بالمرأة دون الرجل في عامية بعض البلدان العربية ومنها العراق.

يستوي فيه الرجل والمرأة ما داما في أعراسها، كما جاء في معجمات العربية فيقال: رجل عروس في رجال أعراس وعرس، وامرأة عروس في نسوة عرائس. وكأن التمييز قد حصل في جمعي المذكر والمؤنث لهذه الكلمة.

وفي المثل: «كاد العروس يكون أميرا». وفي الحديث «فأصبح عروسا»(١). غير أن المعاصرين ختموها بالتاء في المؤنث اتقاء اللبس، وهذا ما نسمعه في عدد من بلاد العرب في عصرنا، كما نقرؤه في صحف لبنان وسورية ومصر، فيقال: «عروسة»(٢) توخيا للتأنيث. وقد دفعهم الحرص على التمييز أنهم ابتدعوا «العريس» على «فعيل» وكأنهم بهذا أمنوا اللبس. وهذه الأخيرة هي «عريس» في العراق وبلدان الخليج. على أن هذا من العامي الدارج وإن اجترأ المعاصرون فاستعملوه في كتاباتهم. وفي العربية جمهرة من الصفات مما يجري للمؤنث والمذكر على السواء دون أن يختم المؤنث بعلامة التأنيث.

قال اللحياني:(٣) ما كان على «مفعال» فإن كلام العرب والمجمع عليه بغير هاء في المذكر والمؤنث إلا أحرفاً جاءت نوادر قيل فيها بالهاء نحو: رجل معطاء، وامرأة معطاء. ومن ذلك: ناقة مرقال أي شديدة العدو، وناقة مِرسال أي سهلة السير. ويجري هذا على المذكر فيقال: جمل مِرقال

---

(١) انظر لسان العربي «عرس».

(٢) إن بناء «فعول» في طائفة من المواد يكون من صفات المؤنث، ومن ذلك «العروب» وهي الحسناء المتحببة إلى بعلها، ومن ذلك قوله تعالى «عربا أترابا» ٣٧ سورة الواقعة.

ومنه «الكسول» وهي التي لا تكاد تبرح مجلسها، وهو مدح لها عندهم، وكذلك «المكسال» أي «الكسلة»، وأما «الكسلانة» فقد سمعت، وقيل انها لغة بني أسد. ومن ذلك ايضاً قولهم: «هي نؤوم الضحى»، وكذلك «اللقوح» و «اللبون» من صفات الناقة.

على أن العلامة قد الحقت ببناء «فعول» فقد قالوا «ناقة حلوب» أي ذات لبن. فإذا صيرتها اسما قلت: هذه «الحلوبة» لفلان. وقد يخرجون الهاء من «الحلوبة» وهم يعنونها. ومثل هذا «الركوبة» و «الركوب» لما يركب من الدواب.

(٣) لسان العرب «عطر».

ومرسال.

ومن ذلك أيضاً قولهم: فرس ممراح، وناقة ممراح، أي نشيطة، كما يقال: فرس ممرح(١) ومَروح. ويقال: سيف مئناث، أي حديدته لينة، وسيوف مئناثة.

أقول: هذا شيء من جملة ألفاظ أخرى ختم فيها بناء «مفعال» بالعلامة، فقد ورد أيضا: رجل معطار، وامرأة معطار ومعطارة.

تعليـــــــق :

كاني ألمح أن علامة التأنيث في هذه الألفاظ قد لحقت الاسم في حقبة لاحقة، وكأن الأصل هو بناء المذكر. وهذا ما لمحه النحاة حين ذهبوا إلى أن المؤنث فرع على المذكر.

وإذا استقرينا أبنية الصفات التي لا تلحقها علامة التأنيث وجدناها كثيرة، فمن ذلك ما كان على «مفعل» نحو: مغشم، و«المغشم» من الرجال الذي يركب رأسه لا يثنيه شيء عما يريد ويهوى من شجاعته، قال أبو كبير:

ولقد سريت على الظلام بمغشم   جلد من الفتيان غير مثقّل

وما كان على «مُفْعِل من صفات المؤنث نحو «مُطْفِل» وهي ذات الطفل من النساء، ومنه «مغيل»(٢) كقول امرىء القيس:

---

(١) قولهم: «ممرح» مثل «ممراح» والتوسع بفتحة الراء قليلا يفضي إلى المد، وهذا يعني أن بناء «ممرح» مثل بناء «ممراح» في المبالغة، ومثل ذلك ما كان من أبنية الآلة كقولنا مثقب ومثقاب. ولعل هذا شيء من اختلاف اللهجات، ومعنى ذلك أن «مفعل» لغة قوم، و «مفعال» لغة قوم آخرين.

(٢) و «المغيل» بكسر الياء وكذلك «مغيل» مثل «مفيد»: المرأة ترضع ولدها «الغيل». و «الغَيْل» هو اللبن ترضعه المرأة ولدها وهي تؤتى، أو وهي حامل.

فمثلك حبلى قد طرقت ومرضعٍ فألهيتها عن ذي تمائم مُغْيِلِ(١)

و «المطفل» من الإبل ما كان معها أولادها، والجمع «مطافل» و«مطافيل». وجاء كذلك «مطفلة» بالعلامة(٢).

أقول: وأكبر الظن أن «مطفلة» بالعلامة قليلة الورود، وذلك لأن العلامة لا تفيد شيئاً، كما أنها لا تدل على خصوصية خاصة، والصفات الخاصة بالأنثى والمرأة غير محتاجة للعلامة مثل حامل وطالق وناشز وغيرها، وإذا ورد شيء من ذلك مقترناً بالعلامة فذاك في الأغلب الأعم في لغة الشعر(٣).

ومن ذلك أيضاً «مرضع» كما في بيت امرىء القيس، وهي التي ترضع ولدها، وكأنها تختلف عن «مرضعة» التي تنصرف إلى الأم مطلقاً كما في لغة التنزيل: ﴿يوم ترونها تذهل كل مرضعة عما أرضعت﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿وحرمنا عليه المراضع﴾(٥) وهذه جمع مرضعة(٦).

ومن ذلك قولهم: امرأة محيل، وناقة مُحيل ومُحول، وهي من النساء من ولدت غلاما على إثر جارية، أو جارية على إثر غلام.

---

(١) من مطولة الشاعر المشهورة «قفا نبك».

(٢) انظر لسان العرب «طفل».

(٣) قال الأعشى:

أيا جارتا بيني فإنك طالقهْ...... «لسان العرب» «طلق» وديوان الأعشى.

(٤) سورة الحج ـ الآية ٢.

(٥) سورة القصص ـ الآية ١٢.

(٦) اقول لعل هذا خير شاهد في مجيء جمع «مفعلة مثل «مشكلة» على مفاعل، ذلك ان اهل التصحيح اللغوي ذهبوا إلى خطأ قولنا «مشاكل» جمعا لـ «مشكلة» وقالوا ان «مُفْعلة» وهي اسم فاعل لا يجيء جمعها على «مفاعل»، وقد تأولوا «مصائب» وذهبوا إلى قَول سيبويه إنها شاذة، والوجه أن يقال «مصاوب». أقول أيضاً وفاتهم مجيء «مراضع» في الآية التي تحكم بصواب الجمع.

ويقال ناقة مُبْلِم ومِبْلام، وهي التي لا ترغو من شدة الضبعة.

ويقال: امرأة مملص وهي التي رمت ولدها لغير تمام، فإن كان ذلك عادة فيها يقال: «مملاص». وكذلك يقال: ناقة مملص في المعنى نفسه(١).

ويقال جارية مُعْصِر، وهي التي دنا حيضها، قال عمر بن أبي ربيعة:

وكان مجني دون من أتقيهمُ ثلاث شخوص كاعبان ومعصر

ومن أقوالهم: ما بالدار من عَريب ومُعرب، أي أحد، والذكر والأنثى سواء، ولا يقال في غير النفي.

ويقولون. ناقة ممرج، إذا ألقت ولدها بعدما صار غرساً ودماً(٢).

ومن الأبنية الخاصة بالمؤنث بناء «فاعل»، والاستقراء يدل على هذا، وهذا البناء عار من علامة التأنيث إلا في أحرف قليلة كما سنتبين ذلك. فمن صفات المرأة حامل، وكاعب، وطالق، وناشز، وعانس(٣)، وعاتق(٤)، والاستقراء يدل على مادة أوسع من هذا الموجز.

ومن صفات الناقة حائل. ولاقح، وغير ذلك، كما يقال. نخلة حائل

---

(١) أقول: قوله في «الملاص»: إن كان ذلك عادة فيها «يدل على أنها من أبنية الكثرة أي المبالغة، وهي أكثر من «مملص». أقول: مازال هذا معروفا في بعض الألسن الدارجة.

(٢) أقول: كان على المعنيين بالمصطلح الفني أن يفيدوا من هذه السعة في العربية.

(٣) سبق لنا أن أشرنا إلى هذا البناء الخاص بالمؤنث، ولكن قد سمع شيء من هذا في الرجل فقالوا على الندور: رجل عانس، إذا طال مكثه ولم يتزوج، والأصل في المؤنث، كما قالوا «أرملة» للمرأة مات زوجها، بالعلامة، مع اختصاصها بالمرأة، وقد سمع على الندور رجل «أرمل» وهذا من النوادر لابتعادهما عن بناء «أفعل وفعلاء».

(٤) وهي التي في بيت أبويها ولم يقع عليها اسم الزوج.

ومن صفات الفرس: سابق، ولاحق، وهما للذكر والأنثى.

وفي العربية أبنية تجري مجرى النعوت والأسماء، وهي مما يستوي فيها المذكر والمؤنث، فمن ذلك ما جاء على «فَعَال» نحو:

«حصان» للعفيف من الرجال والنساء، و «وقاح» للرجل والمرأة كذلك.

ومن ذلك أيضاً لفظ «قَدَم» لمن يتقدم، وهي للرجل والمرأة، وكذلك نساء قَدَم(١).

وجاء في الحديث: «حتى يضع رب العزة فيها «قدمه» أي الذين قدّمهم من الأشرار، فهم قدم الله للنار، كما أن الاخيار قدمه إلى الجنة(٢).

وكذلك قولهم «طِفل» للمذكر والمؤنث(٣).

ولعل بناء «مفعيل» أكثر ما ينصرف للمذكر نحو: معطير، ومنطيق، على أن «مسكين» للمذكر، و «مسكينة» للمؤنث(٤).

وعلى العكس من ذلك نجد «الأتراب» في قوله تعالى: ﴿عرباً

---

(١) أقول وليس منه قوله تعالى ﴿وبشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم﴾، سورة يونس ٢. والمعنى: سابقة فضل سابقة. معجم ألفاظ القرآن الكريم ٢/٣٧٩.

(٢) انظر «النهاية في غريب الحديث والأثر» لابن الأثير«قدم».

(٣) وقد تدل كلمة «الطفل» على الجمع كما في قوله تعالى ﴿أو الطفل الذين لم يظهروا على عورات النساء﴾ سورة النور ٣١. وهي هنا من أسماء الجمع، وقد يكون منه قوله تعالى ﴿ثم نخرجكم طفلا﴾ سورة الحج ٥، وهي بمعنى «أطفال» الجمع الصريح الذي ورد في لغة التنزيل أيضا. ولنا أن نلحق «الولد» الذي دل على المفرد والمثنى والجمع في أغلب آيات الأحكام لعمومه وإبهامه كما في قوله تعالى ﴿لا تضار والدة بولدها، ولا مولود له بولده﴾ سورة البقرة ٢٣٣.

(٤) قولهم «مسكينة» فشبهوها بـ «فقيرة» فلحقتها العلامة انظر «اللسان» «سكن».

أتراباً﴾(١)، فتنصرف الأتراب، وهي جمع «ترب»، إلى المؤنث أكثر منها إلى المذكر. فقد قيل: ترب الرجل الذي ولد معه. وكذلك «الظئر» للعاطفة على غير ولدها المرضعة له من الناس والإبل، وقالوا أيضاً: الذكر والأنثى فيها سواء.

ويبدو من هذا العرض لهذه الأمثلة أن المؤنث لا يميز عن المذكر تمييزاً تاماً بالعلامة. وليست العلامة إلا شيئاً لحق الاسم في ألفاظ يسيرة من هذه الأبنية التي أشرنا إليها. وأغلب الظن أن هذا اللحاق قد حصل في حقبة لاحقة للحالة الأولى التي لم تكن فيها هذه الأبنية قد عرفت العلامة.

ولعل هذا يتضح من البحث في المسائل اللغوية التاريخية، فمن ذلك أنهم قد ذكروا أن «زوج» المرأة بعلها، و «زوج» الرجل امرأته. وقد أثبت اللغويون هذا، وقال به الأصمعي وأنكر «زوجة» بالهاء. وزعم الكسائي عن القاسم بن معن: أنه سمع من «أزد شنوءة» هذه الكلمة بالهاء وبغيرها. واحتج الأصمعي لقوله بأن الكلمة وردت بغير هاء في لغة التنزيل، كما في قوله تعالى: ﴿ويا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة﴾(٢)، وفي قوله تعالى: ﴿أمسك عليك زوجك﴾(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج﴾(٤). قالوا : هي بالهاء بلغة بني تميم وبهذا قال الفرزدق:

وإن الذي يسعى ليفسد زوجتي   كساعٍ إلى أسد الشرى يستبيلها(٥)

---

(١) «العرب» جمع «عروب»، وهي المتحببة لزوجها، ومن المفيد أن نشير إلى أن جمع «فُعُل» للمذكر والمؤنث، فجمع «صبور» للمذكر هو «صبر» وكذلك جمع «غفور» «غفر» وللمؤنث «كسول» وجمعها «كسل» و «كواسل» أصالة في التأنيث.

(٢) سورة الأعراف ١٣.

(٣) سيرة النساء ٢٠.

(٤) سورة الأحزاب ٣٧.

(٥) لسان العرب «زوج» وديوان الفرزدق.

وقـــال ذو الرمـــة:

أذوزوجة بالمصر أم ذو خصومة   أراك لها بالبصرة اليوم ثاويا(١).

ولابد من العودة إلى علامة التأنيث لنتبين أصـالتها واختصـاصـها بالتأنيث.

لقد ذكر الأقدمون من اللغويين والنحويين أن علامة التـأنيث: الهـاء والألف المقصورة، والألف الممدودة. أقول: وقولهم: «الهاء» يشير إلى أنها العلامة الأولى للتأنيث، وأنها تصبـح «تـاء» في درج الكـلام. ومثـل هـذا موجود في العبرانية، مثلا فإن الكلمة «شـانـا» العبرانيـة تعني «سنـة» في العربية كلمة مؤنثة مختومة بالهاء حتى إذا وقعت في درج الكلام تحـولت إلى «شنت». والهاء في العربية والعبرانية ترسم لإفـادة التـأنيث ولكنها لا تظهر في النطق.

وعلامات التأنيث في العربية كعلامة التأنيث في اللغات السامية تقضي أن يكون ما قبلها مفتوحا. وإذا كانت الهاء لا تنطق إلا إذا صـارت تـاء في درج الكلام، فإن العلامة التي تجمع بين العلامـات الثـلاث هي الفتـح في آخر الاسم. وإذا علمنا أن الناس يتفاوتون في مطل الفتح في آخر الاسم أو في أوله أو حشوه، فإننا نستطيع أن نقول: إن الألف المقصورة(٢) تتـولـد

---

(١) المصدر السابق، وديوان ذي الرمة.

(٢) تظهر الفتحة في آخر الاسم المؤنث قبل، وهذا أمر ثابت في المؤنثـات كـافـة، يستثنى من ذلك ما كان ثنائيا، أحادي المقطع نحو: بنت وأخت، والنون والخاء ساكنان. أقول: وليس لي أن أقبل ما قاله اللغويون الأقدمون من أن التاء هذه ليست للتأنيث لأنها لا تكون هاء في الوقف بل هي عوض عن الواو المحذوفة، أقول: إنهم لم يروا في هاتين الكلمتين بقيـة ثنائية تجاوزتها الكلمة العربية في تطورها، وأما الواو التي نـزيـل بهـا هـاتين الكلمتين وتظهر في الجمع والنسب وغيرهما، فهي صوت ثالث يتحول به الثنائي إلى ثلاثي ليكون مادة مفيدة يحسن التصرف بها في وجوه عدة من القول. أما قولنا في عدم تحول «تـاء» بنت وأخت إلى «هاء» في الوقف فذاك متأت من مشكلة ثنائيتهما.

من مطل الفتحة الأخيرة إلى قدر معين فتتولد الألف المقصورة، وحيث اكتسبت هذا القدر من المطل رسمت ألفا، وقد يذهب المعرب في المطل قدرا أطول مما كان في الألف المقصورة فيصار منها إلى الألف الممدودة، وليست الهمزة إلا صوتا يؤتى به للوصول بالمطل إلى حد معين(١).

غير أن الألف المقصورة للتأنيث لا تكون في الوصف إلا في مؤنث «أفعل» مفيدة التفضيل نحو: أفضل وفضلى، وأعلى وعليا، وأقصى وقصوى، وقد أميت التفضيل نحو: أول وأولى وآخر وأخرى، وليس في طوقنا أن نلمح أصالة هذه الألف للتأنيث، أو قل اختصامها به.

وليس لنا أن نعد اختصاص هذه الألف بالتأنيث ذلك أنها ترد في أسماء كثيرة لا يمكن حملها على التأنيث نحو: عدوى، وسلوى، وسوأى، وضيزى(٢)، وهي ليست للتأنيث في آخر جموع التكسير، وإن كان الجمع يشير إلى التأنيث وسنأتي إلى هذا، فهي في: مرضى وسكارى ويتامى وغيرها شيء من تمام أبنية التكسير.

---

(١) قلت: ان الالف المقصورة تتولد من مطل الفتحة، ومما يندرج في هذا نجد طائفة من الفاظ العربية يتردد فيها الفتح والمطل فيكون بذلك للكلمة صورتان نحو: يمن ويمان، وزمن وزمان، وتير وتيار «جمع تارة» وغير هذا كثير. وأود أن اشير إلى ان مصطلح «الألف المقصورة» مصطلح صوتي، وإذا كان كذلك فينبغي أن يكون ذلك واضحا لدى اهل العربية أن الأمر لا يتصل بالرسم، أترسم هذه الألف، وهي صوت ياء أو ألفا نحو رمى ودعا، ونحو ذلك من الافعال والأسماء ذلك أن الألف في «رمى و «دعا» مقصورة، وليس الرسم إلا أمرا عارضا اضطرب فيه المتقدمون، ونحن نحتمل في عصرنا نتيجة اضطرابهم في مسيرتنا التربوية.

(٢) إن الألف المقصورة في «ليلى» من اعلام الإنات قد تولدت من مطل الفتحة في «ليلة»، ذلك ان اطلاق العام مستفاد من الاصل وهو «ليل» و «ليلة» على التشبيه. ان «ليلى» لعلم المؤنث يذكرنا ان الكلمة في العبرانية مؤنث وهي «ليلا» بجانب المذكر «لايل». ثم إن هذه الكلمة قد يمطل فيها الفتح فتتحول إلى الممدود «ليلاء» وهي صفة، وليس لها «أليل» على «افعل». وقد يكون مفيدا أن نتذكر: البؤس، والبؤسى والبأساء، وكذلك: النعم والنعمى والنعماء. وقد يكون من هذا ما ذهب فيه المعربون في «سمحاء»، وهو خطأ شائع، والفصيح «سمحة».

وإن الألف الممدودة لا يمكن اعتبارها مقصورة على التأنيث، فهي ترد في آخر كثير من الكلمات مما لا يمكن أن ينصرف إلى التأنيث، وذلك في بناء «فُعَلاء» وبناء «أفعلاء» من أبنية جموع التكسير، وإن كانت أبنية التكسير مؤنثات في الأغلب الأعم بسبب من بنائها على هذا الجمع وليس بسبب هذه الألف الممدودة(١). وقد يأتي المفرد المذكر مختوما بهذه الألف نحو: «قُوباء»، و «خُشَشَاء»(٢) و «الجمّاء» من قولهم: جاءوا: الجمّاء الغفير، ومنه «الحِرباء» للمذكر والمؤنث(٣).

وأريد أن أخلص مما قدمت إلى أن العلامة، ولا سيما التاء، غير مختصة بالمؤنث. وهذا يعني أنها ليست ذات أصالة في التأنيث وذلك بسبب من أدائها معاني تتجاوز التأنيث. إننا نلمح هذه التاء في طائفة كبيرة من الأسماء فلا يخطر فينا فكرة التأنيث كالتاء في: الراوية والداهية والعلامة والفهامة ونحو ذلك...

لست أدري إلا أن أقول: إنها لزيادة المعنى توخيا للمبالغة؟(٤)

---

(١) لقد حمل النحاة جموع التكسير على «فعلاء» و «أفعلاء» في عدم تنوينها على أن الألف فيها ألف ممدودة، وهذه علة عندهم.

(٢) و «القوباء» رداء يصيب الجلد فيتقوب أي يتقلع، و «الخُشّاء» و «الخششاء» عظم بارز خلف الأذن.

(٣) ورد تانيث «الحرباء» على «حرباءة» والذي أراه أن «التاء» تفيد الواحدة كالتاء في شجرة واحدة الشجر.

(٤) ذهب اللغويون إلى أن الزيادة مطلقا تقوّي المعنى، وقد يكون شيء من هذا في «العلأمة» و«الفهّامة» لأن الأصل وهو «العلام» و«الفهّام» مفيد للمبالغة، ثم زيدت التاء، ولكن ما القول في «الراوية» و«الداهية» أنحملها على الزيادة والمبالغة أم على ما ذهب إليه جماعة من أهل العلم الأعاجم من أن عالم الاناث عالم انساقت إليه الأساطير لدى الشعوب القديمة، وقد يكون هذا مدركا في «الداهية» التي لا تعرف حقيقتها بل هي شيء من عالم خفي محفوف بالمخاوف والرهبة، ألا ترى أن العربية احتفظت بمئات من نوادر الألفاظ للداهية، وان قسما كبيراً منها مختوم بهذه التاء!! وقد يكون لنا أن نحسب «التاء» التي قالوا. انها للعجمة كما في «ملائكة» وجهابذة وجلاوزة وغيرها من هذه التاء التي تشير إلى الخفاء والغموض!! وقالوا في التاء في المغاربة والمشارقة والبغادرة إنها تاء عوض عن ياء النسب لانها جمع المنسوب وهو مغربيٌ ومشرقي وبغدادي.

ثم إن هذه التاء تكون في طائفة من أبنية جموع التكسير نحو «المارّة» أي «المارون» و«السيّارة» كما في قوله تعالى: ﴿يلتقطه بعض السيّارة﴾(١) والتاء في «نسوة» و«صبية» و«باعة». إنها لا بد أن تكون في الأصل تاء التأنيث، غير أن العربية عدت هذه الجموع مؤنثات، ومن هنا صارت التاء من تمام الأبنية وتجاوزت وظيفتها في الأصل(٢).

والتاء في جمع المؤنث نحو «شجرات» ونحو ذلك تومىء إلى أنها كانت للتأنيث في المفرد(٣)، ومن أجل ذلك وقف عليها بالهاء في بعض لغات العرب، فقد سمع من كلامهم: كيف الإخوة والأخواة، وقالوا دفن البناة من المكرماة..(٤)

---

(١) سورة يوسف ـ الآية ١٠ .

(٢) قلت «المارّة» من أبنية التكسير، وهو من الجموع القديمة، وما زال شيء منها شائعاً في الألسن الدارجة، ومن ذلك استعمال العراقيين «العيّالة» للعيّال في بناء الدور، وإن كانوا لا يشيرون إلى المفرد وهو «العامل».

قلت: انه جمع قديم، وقد ورد منه كما أشرنا «السيارة» في الآية الكريمة، وكأنه فشا استعماله في الألسن الدارجة، ومن المسموع «السيّاكة» لباعة السيك. و«الحجّارة» للعاملين في الحجارة، ومنه «الحصّانة» لأهل الخيل، و«الجمّالة» لأهل الجمال، وغير هذا كثير. وعن هذه الجموع ما كان على «فعلة» من الأصول الجوف نحو: «الصاغة»، و«الباعة» و«الراضة» وغيرها وهي جمع صائغ وبائع ورائض.

ولعل من خلوص ابنية التكسير للمؤنث انها تجيء فيما كان مفرده مؤنثاً بعلامة التأنيث، وتعرى عن العلامة في الجمع نحو الساح والساع والراح والهام وغيرها. والمفرد هو: ساحة وساعة وراحة وهامة.

(٣) وجمع المؤنث بالألف والتاء قد يكون لفرد مذكر غير العاقل نحو معلوم ومعلومات، وما كان من جمع المصدر الذي ذهب به إلى الاسمية نحو: إعلان واعلانات ومثله فتوحات ونزاحات، وما كان من الخماسي الذي لم يسمع فيه جمع تكسير نحو: حمّام وحمامات ومن غير شك أن التاء في هذه المواد تفيد التأنيث. وعلى هذا فهي للتأنيث أقرب من كونها شيئاً من تمام البناء الجمعي.

(٤) أقول: والوقف بالهاء هذا يؤكد قيمة العلامة ودلالتها على الجمع.

وقد تومىء التاء إلى معنى القلة والصغر، وذلك في الأسماء المصغرة للمؤنثات التي لا تلحقها العلامة وهي مكّبرة مما أطلق على طائفة منها «المؤنثات السماعية». ومن ذلك يقال: «سويقة» مصغر «ساق»(١) و«عيينة» مصغر «عين»، و«أذينة» مصغّر «أذن» ونحو ذلك.

إن هذه التاء التي لحقت المصغّر تشير إلى أن الأصل مؤنث وان عري من العلامة، وهي في بعض المواد تفيد القلة والصغر مع الإشارة إلى التأنيث، وهي هنا كذلك لان التأنيث معروف في «عين» و«أذن» فلحاق الهاء بها في المصغر يقوي معنى الصغر(٢).

وكنت قد قدمت في هذا المبحث ما يومىء إلى قدم المذكر وسبقه، والمراد بالمذكر أن يعرى الاسم من العلامة، وكأن حاجة المعربين دفعتهم إلى بيان الفرق فلزمت العلامة لتقر للمؤنث حقيقته، فالتأنيث بالعلامة طارىء في العربية كما هو الحال في اللغات السامية كما سنرى، وعلى هذا نستطيع فهم كثير من أبنيتهم التي عريت عن العلامة، ومن ذلك ما جاء من نعوت المؤنث:

امرأة رداح، ورداحة وردوح، وهي الثقيلة العجيزة.

وقوس رَكوض، وناقة مُراوح، وهي التي تبرك وراء الإبل، وناقة مشمعلّ، أي سريعة، كما قالوا: مشمعلّة. وأكبر الظن أن هذه الأخيرة

---

(١) اقول: و«سويق» ايضاً تصغير «سوق»، وفي معجم البلدان لياقوت مواضع عدة صدرت بـ «سويقة»، ومنها: «سويقة خالد» بباب الشماسية ببغداد، وسويقة العباسة (اخت الرشيد) وغيرهما.

(٢) وقد نلمح إفادة الصغر في كلمات عامية تظهر في لحاق الهاء بالمصغر فاهل العراق يصغرون «الدرب» على دربونه»، ومن المعلوم أن أداة التصغير هي الواو والنون كما في فصيح العربية نحو حيدون وزيدون وغيرهما، فاما مجيء الهاء بعد أداة التصغير فلإفادة الصغر، ويقولون: شويّونة» تصغير «شيء» والهاء فيها لإفادة القلة.

حادثة وليست قديمة.

وقالوا: ناقة شائل، وهي التي تشول بذنبها للفحل، وهذه الصفة خاصة بالناقة، فليس من حاجة للعلامة.

وقد رأينا كثيراً من نعوت الناقة قد عري من العلامة.

ومن المفيد أن نعرض لاتصال الفعل بتاء التأنيث بسبب فاعله المؤنث فنقول:

إن اتصال الفعل بالتاء يجب في أحوال ويجوز في أخرى، والعلامة ليست شيئاً لازماً. إن ذلك يوضح شيئاً من التطور التاريخي في تقرير هذه المادة اللغوية. ولنتخذ من لغة التنزيل مادة في هذه المسألة، ولنقرأ قوله تعالى:

﴿وقال نسوة في المدينة﴾ ٣٠ سورة يوسف.

. ﴿يا أيها النبي إذا جاءك المؤمنات﴾ «١٣» سورة الممتحنة.

﴿لقد جاءك رسل ربنا بالحق﴾ ٤٣ سورة آل عمران.

﴿قل قد جاءكم رسل من قبلي بالبينات﴾ ١٨٣ سورة آل عمران.

﴿ولقد جاءتهم رسلنا بالبينات﴾ ٣٢ سورة المائدة.

﴿فإن زللتم من بعد ما جاءتكم البينات﴾ ٢٠٩ سورة البقرة.

﴿وجاءهم البينات﴾ ٨٦ سورة آل عمران.

﴿وقال طائفة من أهل الكتاب﴾ ٧٢ سورة آل عمران.

﴿فإذا برزوا من عندك بيَّت طائفة منهم﴾ ٨١ سورة النساء.

وإني لا جتزىء بهذا القدر من الآيات لأتخذ منها أمثلة على لزوم هذه التاء لبيان التأنيث لزوما مطلقاً مطرداً، وفي هذا دليل على حدوث هذه الظاهرة اللغوية وعدم أصالتها.

غير أن النحويين قد قرروا ما استقروه في العربية وجهدوا في وصف ما ورد مثبتين ملاحظاتهم في قواعد مقررة في وجوب لحاق التأنيث بالفعل وجواز ذلك.

ولنعرض لطائفة من الكلم في العربية القديمة لنقف على التأنيث والتذكير فيها ناظرين في ذلك ما وسعنا الأمر في اللغات السامية.

ولنعرض لأجناس الحيوان فنقول:

«الجمل» وهو مذكر، والمؤنث فيه الناقة، ولتغليب العرب للمذكر جعلوا «الجمل» اسماً عاماً يصدق على عموم «الجمل» مذكراً ومؤنثاً مفرداً ومثنى وجمعاً شأنه في ذلك شأن «الولد» كما رأينا. وقد سمع من قولهم: «لبن جَمَلي»(١).

و«الجمل» في العبرانية "Gamla" يدل على المذكر والمؤنث وكذلك في السريانية "Gamla" ومثل «الجمل» مرادفه «البعير» مما ينصرف إلى المذكر والمؤنث، وهو في العبرانية (بعير) مذكر، و«بعيرا» في السريانية ويراد به فيهما عامة الدّوابّ العاملة.

ولابد أن يشار إلى أن جميع ما يتصل بالناقة من صفات ونحو ذلك عار عن العلامة في الأغلب الأعم.

و«الحصان». وهو مذكر في العربية، وأما «الفرس» فيطلق على الذكر والأنثى. وذكر سيبويه: أنه يقال في العدد «ثلاثة أفراس».

وقال ابن سيدة: أنها أكثر ما تنصرف إلى المؤنث.

و«الفرس» في العبرانية "Parash" مذكر، ومثله «سوس» "Sous" للدلالة على الحصان، ومؤنثه «سوسا»، وهو في السريانية «سوسا» ومؤنثه «سوستا».

---

(١) لسان العرب (جمل)

و«الكبش» مذكر، وهو كذلك في العبرانية «كبش»، و«كبشا» في السريانية وهو مذكر أيضاً، وفي السريانية كلمة أخرى هي «نقْيا»، وقد ذهب احتمال العلماء فيها إلى أنها من الآشورية لوجودها في نقوش متأخرة مع لوازم أخرى تشير إلى هذا الأصل.

ونجد في العبرانية «راخيل» للنعجة، ولعلها تقابل في العربية «رَخِل» أو «رخْل» للأنثى من أولاد الضأن، وقد عريت عن العلامة في العبرانية، غير أنها في العربية قد لحقتها على الندور فقيل: «رَخْل» و«رخْلة».

و«الحمار» مذكر، والمؤنث «اتان»، وجمعه «أُتُن».

وهو في العبرانية «حمور» ومؤنثه «أتون»، وفي السريانية «حمارا» للذكر، و«أتانا» للمؤنث. على أن «حمارا» هذه قد تنصرف إلى المذكر والمؤنث. على أنه قد جدّ في السريانية «حمارتا» بالعلامة للمؤنث، وهذا حادث بالنسبة إلى ما ورد في الأصول القديمة.

وقد يكون لنا أن نقول. إن «الحمار» في العربية مذكر ومؤنث لعموم الجنس، ثم قيده الاستعمال. ونستدل على ما ذهبنا إليه من قولهم: «حمار جَمَزَى»(١) أي سريعة، وهذه الصفةأقرب إلى ابنية المؤنث، كما قالوا. «حمار حَيَدَى»(٢)، أي أنه يحيد عن ظله لنشاطه.

ولكنهم قالو أيضاً «حمارة» بالعلامة، ولعلها حادثة بالنسبة إلى ما ورد من قولنا فيه، كما قالوا: «أتانة» للمؤنث.

---

(١) لسان العرب (جمز)

(٢) المصدر السابق (حيد). قال الأصمعي: لا أسمع «فَعَلى» في المؤنث إلا في قول الهذلي

كأني ورحلي إذا رعتها ... على جمَزَى جازىء بالرمال

وخطأ الكسائي استعمال «جمَزَى» صفة للجمل مؤيدا قول الأصمعي فيه. وجاء أيضاً مما جاء على هذا: جمزى، وبشكى، وزلجى، ومرطى، وكلها من صفات الناقة لا الجمل (لسان العرب) (جمز).

و«الضبع» مؤنث في العربية، والمذكر «ضِبعان»(١). وقد صرفوا «الضبع» أيضاً للمذكر والمؤنث.

وهو في العبرانية «صبوع» للمذكر والمؤنث، وأما في السريانية فهو «أيعى» وهو مؤنث. أقول: والذي في السريانية بحرف "p" يقابله «أفعى» في العربية وهو دال على الحية. و«السبع» مذكر، والمؤنث «لبؤة»، على أن العربية عرفت «الأسد» وطائفة أخرى من أسمائه، ولعل أغلبها في الأصل صفات للأسد وشهرة له. و«الأسد» في العربية مذكر ومؤنث، ولكننا لا نعدم من قولهم «أسدة» ولعل هذه من صنع اللغويين، إذ لم ترد في نص قديم.

و«الليث» هو الأسد في العربية مذكر، والمؤنث «لباة».

و«السبع» غير معروف في العبرانية وكذلك في السريانية. غير أننا نجد «لايش» في العبرانية، وهو مذكر ومؤنثه «لابيأ».

ومن المفيد أن نعرض لما دعي «خلق الإنسان» لنتبين طائفة من المذكر والمؤنث ناظرين في ذلك إلى اللغات السامية ما وسعنا ذلك:

«اليد» مؤنثة في العربية، وهي كذلك في العبرانية إلا ما ورد شذوذاً، فأما في الآرامية الإنجيلية فهي مذكر ومؤنث.

و«الرِجل» مؤنثة في العربية، وهي كذلك في سائر اللغات السامية.

و«الكتف» مؤنثه في العربية وكذلك في العبرانية «كتب» وهي «كتبا» في السريانية.

و«الذراع» مؤنثة في العربية والعبرانية، وأما في السريانية «ذراعا» فهي مذكر.

---

(١) في العربية طائفة من هذه الألفاظ المختومة بالألف والنون، وهي من أسماء الحيوان، وكلها مذكرة ومنها: ثعلبان وافعوان وغيرهما.

و«الأذن» مؤنثة في العربية وهي كذلك في سائر اللغات السامية.

و«السن» مؤنثة في العربية والسريانية، فأما في العبرانية فهي تتردد بين المذكر والمؤنث.

فائـــــــــدة:

قد تفيد من عرضنا إلى عامة المذكر والمؤنث في العربية وغيرها من اللغات السامية أن التذكير والتأنيث مادة لا تخضع إلى كثير من الضبط، وليست العلامة واضحة كل الوضوح في طائفة كبيرة من الألفاظ. ونستطيع أن نقرر على هذا ما كنا أشرنا إليه فنقول:

إن المؤنث قد اكتسب صورته الأخيرة بلحاق العلامة به بعد أن مرت هذه المواد بمسيرة تطورية قضت أن تكون العلامة فرقا بين المذكر والمؤنث.

ولنا أن نعرج على قول النحويين وضوابطهم في هذه المسألة. لقد أرادوا حصر ما استقروه من كلام العرب في قواعد أخذت من الأغلب الأعم، فأما ما خرج عن ذلك فقد حملوه على الشذوذ أو الضرورة إن كان الأمر متعلقاً بالشعر.

قالوا: إن كان الفاعل مؤنثا أنث فعله بتاء ساكنة في آخر الماضي، وبتاء المضارعة في أول المضارع(١)، ويجب ذلك في مسألتين:

إحداهما: أن يكون الفاعل ضميراً متصلا نحو: هند قامت أو «تقوم»..

بخلاف المنفصل نحو: «ما قام إلا هي»(٢). ويجوز تركها في الشعر

---

(١) أقول: إن قول النحويين: «أنث فعله...» من باب التوسع، إذ لا يصح أن يقال: إن الفعل مؤنث بسبب من التاء الساكنة.

(٢) لعل هذا من أمثلتهم المصنوعة، ولم يرد مثل ذلك في فصيح كلام العرب!!

إن كان التأنيث مجازياً كقول عامر بن جوين الطائي.

فلا مزنة ودقت ودقها ... ولا أرضُ أبقل إبقالهُا

وكقول الأعشى:

فإما تريني ولي لمة ... فإن الحوادث أودى بها(١)

والثانية: أن يكون الفاعل متصلا حقيقي التأنيث نحو «قالت فاطمة» أو «تقول فاطمة». وزعموا الشذوذ في قولهم: «قال فلانة»(٢).

ويجوز الوجهان في مسألتين: إحداهما: المنفصل، كقول جرير:

لقد ولد الأخيطلَ أمُّ سوء ....

ومن ذلك ما صنعوا من مثال: «حضر القاضي اليوم امرأةٌ» وقالوا في هذا المثال الطريف: والتأنيث أكثر. فإن كان الفصل بـ «إلا» فالتأنيث ممتنع، وقد ورد في الشعر كقول الراجز:

ما برئت من ريبة وذمٍّ ... في حربنا إلا بناتُ العمِّ

وجوزوه في النثر كقراءة من قرأ: ﴿إن كانت إلا صيحة﴾(٣) وكقوله تعالى: ﴿فأصبحوا لا ترى إلا مساكنهم﴾(٤).

والثانية. المجازي التأنيث، وأدرجوا في هذا ما كان اسم جنس واسم جمع وجمعا نحو قوله تعالى. ﴿كذبت قبلهم قوم نوح﴾(٥) وقوله تعالى.

---

(١) أقول إن اتخاذ الشعر شواهد، غير سديد وذلك لأن الشاعر مضطر أن يأتي في شعره ما لا يكون له أن يأتي به في كلامه، ذلك أن في الشعر سعة.

(٢) لا أدري أين وجد هذا الذي زعموا!

(٣) سورة يس آية ٢٩ .

(٤) سورة الأحقاف آية ٢٥.

(٥) سورة الشعراء آية ١٠٥.

﴿قالت الأعراب﴾(١)، وقوله تعالى: ﴿كذب به قومك﴾(٢)، وقوله تعالى: ﴿وقال نسوة﴾(٤)، وقوله تعالى: ﴿إذا جاءك المؤمنات﴾(٤).

غير أننا نجد من طرائف العربية ما ورد في قوله تعالى: ﴿إلا الذي آمنت به بنو إسرائيل﴾(٥).

أقول: والفاعل في الآية ﴿بنو إسرائيل﴾، وكلمة «بنون» من باب ما سمي ملحقاً بالجمع السالم نحو: سنون وعالمون وعضون ونحوها. و«بنو إسرائيل» هنا داخلة في الفاعل الذي يجب فيه ألا يلحق فعله العلامة، ولكن اللغويين والمفسرين تأولوه على التضمين، وقالوا: بنو اسرائيل أريد بها طائفة وجماعة فجاءت التاء في الفعل.

على أن جهد النحويين القدماء لم يتجاوز الوصف للنصوص التي استقروها فاثبتوا ذلك في القواعد المعروفة في هذا الباب.(٦).

---

(١) سورة الحجرات آية ١٤.

(٢) سورة الأنعام آية ٦٦.

(٣) سورة يوسف آية ٣٠.

(٤) سورة الممتحنة ـ آية ١٢.

* ملاحظة: هذه الفوائد النحوية موجودة في جميع الكتب النحوية القديمة موجزة ومطولة

(٥) سورة يونس آية ٩٠.

(٦) وذكر النحويون في باب الإضافة: أن المضاف يكتسب التأنيث من المضاف إليه، واستشهدوا على ذلك بمثال مصنوع وهو قولهم: «قطعت بعض أصابعه»، أقول جرياً على هذا: كان عليهم أن يستشهد وا بقوله تعالى: «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد» ٢١ سورة (ق).

* تعليق: ولا أرى قول النحويين هذا وجيهاً ذلك أن المضاف لم يكتسب التأنيث ولكن سليقة المعربين هدتهم إلى النظر إلى المعنى فالفاعل الحقيقي هو «نفس» لا «كل» في الآية. ونائب الفاعل الحقيقي هو «الأصابع» التي منها «البعض».

وذكروا في هذا أيضاً: أن المضاف يكتسب التذكير من المضاف إليه، وجعلوا منه قوله تعالى: «إن رحمة ربك قريب من المؤمنين» ٥٦ سورة الأعراف.

وقد أسلفت أن التأنيث في العربية بالعلامة غير مطرد: وأن التـأنيث والتذكير في طائفة من المواد موضع خلاف بين اللغـويين، وهي كـذلك بين المعربين. ونستطيـع أن نختم هـذا بـما عـرف عند اللغـويين بـالمؤنثـات السماعيـة التي لم يتفق أهـل العلم على تـأنيث الكثير منهـا، فقـد قـالـوا «النفس» مؤنثة على قدر اللفظ، ومذكرة على قـدر الـرجـال، فيقـال ثـلاث أنفس وثلاثة أنفس.

و«الروح»: مذكر، وعلى مذهب النفس يؤنث ـ والروح الأمين جبريل: مذكر ـ والروح بمعنى عيسى ـ عليه السلام ـ: مذكر.

و«العنق»: يذكر ويؤنث والتذكير أغلب.

و«اللسـان»: يـذكـر ويؤنث، والجمـع على التـذكير «ألسنـة»، وعلى التأنيث «ألسن» و«الذراع» يذكر ويؤنث.

و«المتن» يذكر ويؤنث.

و«القفا»: يذكر ويؤنث.

و«الضرس»: مذكر، وربما أنثوه على معنى السن.

و«الأضحى»: يذكر ويؤنث (وهو جمع الأضحاة بمعنى الضحيـة أو الأضحية).

---

* تعليق: ان «الرحمة» وهي مؤنث، لم تكتسب التذكير من المضاف إليه «ربك» والوجـه في هذا يدخل في باب الاخبار بـ «فعيل» الذي يستوي فيه التانيث والتذكير وقد يتجـاوز هذا إلى المفرد والجمع، وليس للنحويين ان يقيِّدوا «فعيل» هذا أن يكون بمعنى «مفعول» نحو: جريح وقتيل، ذلك أن الاستقراء يهدينا إلى ان «قـريب» في الآيـة بمعنى «فـاعـل»، ويؤيد هذا قوله تعالى: «والمـلائكـة بعـد ذلك ظهير» ٤ سـورة التحـريم، و«ظهير» ليس بمعنى مفعول، ولم يجيء «ظهيرون». وقد يكون لنا أن نجري مع اللغويين في النظـر إلى الشاهد القديم وإن كان شعرا، وهو قول الشاعر:

خبير بنو لهب فلا تك ملغيا ... مقالة لهبي إذا الطير مرت

و«الخمر»: مؤنثة، ويقال: «خمرة، وقد تذكر.

و«السلطان» يذكر ويؤنث.

و«السبيل، والطريق» كلاهما يذكر ويؤنث

و«الشاء»: مذكر، والهمزة بدل، وقد تؤنث على مذهب الغنم.

و«القليب»: يذكر ويؤنث، وجمعه: أقلبة، وقلب.

والذَّنُوب، يذكر ويؤنث، والجمع: أذنبة

و«الحال»: مؤنثة، وتذكر، ويقال أيضاً: «حالة».

و«الدرع»: يذكر ويؤنث.

و«الفردوس» مذكر، فإن قصدت الجنة أنثت.

و«السوق»:مؤنثة وتذكر.

و«الصاع» يذكر ويؤنث.

و«السكين»: مذكر، وقد يؤنث، فأما «السكينة» فجديد مولد، وهو من باب إظهار التأنيث وتغليبه على التذكير، وذلك يتبين بالعلامة.

و«السلم» مذكر، وقد يؤنث. وربـما لنـا أن نقـول: انـه اسم جمع، وواحدته سلمة مثل الشجر والواحدة شجرة.

و«الطاغوت» يذكر ويؤنث، وكذلك «الحانوت».

و«الفُلك» واحد وجمع ومذكر ومؤنث والشواهـد في لغـة التنـزيـل كثيرة.

و«اليمين» من الحلف مؤنثة، ومن اليد والرجل مؤنثة أيضاً، وكـذلك من كل شيء.

و«النوى» من النية مؤنثة، و«النوى» من التمر ونحوه مذكر.

و«المنون»: مؤنثة وقد تذكر.

و«الخِرنق»: ولد الأرنب مؤنثة وربما ذكروه.

و«السماء»: مؤنثة، وربما ذكروا وأرادوا السقف.

و«العنكبوت»: مؤنثة وقد تذكر.

و«حراء»: اسم جبل بمكة يذكر ويؤنث، والتذكير أكثر.

و«الغوغاء»: يؤنث ويذكر.

و«القُوباء»: مؤنثة، وبعضهم يذكر.

أقول: أجتزىء بهذا القدر من هذه الألفاظ لأشير إلى عدم استقرار هذه الحقيقة اللغوية في العصور التاريخية القديمة. وكان العربية كانت في طريقها إلى التوحد بعد أن كانت اللغات الخاصة سائدة فيها، وقد تم ذلك بسبب لغة التنزيل العزيز.

التأنيث والتذكير والإفراد والجمع

ليس في العربية القديمة نظام ثابت في حيز التانيث والتذكير وعلاقتهما ببناء العربية إفرادا وجمعا، فأنت لابد أن تدرك المراد بما أوتيت من الفهم، وأنت محتاج إلى سعيك لتصل في كثير من الآيات إلى المراد من غير أن تفيد في الوصول إلى ذلك لعلاقات الألفاظ بعضها ببعض. إنك تقرأ مثلاً قوله تعالى: ﴿ومن أراد الآخرة وسعى لها سعيها وهو مؤمن فأولئك كان سعيهم مشكوراً﴾(١)، فتجد أن أسلوب الشرط بـــ

(١) سورة الإسراء آية ١٩.

«من» والمراد المفرد المذكر ولكن الجواب صرف إلى الجمع في اسم الإشارة «أولئك»، وأنت هنا تدرك أن الذي أراد الآخرة وسعى إليها فهو ممن كان سعيهم مشكوراً. وليس لك أن تقول: إن الجواب ينبغي أن يناسب الشرط إفراداً وجمعاً.

أقول: إن هذه العربية تختزن نوادر، وهذه النوادر أعلاق نفيسة لابد أن يفيد منها الدارس في معرفة هذه اللغة في تطورها.

ثبت بمصادر البحث

أود أن أذكر أن مصادري في هذا البحث عدة. هي كتب المذكر والمؤنث، وكتب شواهد العربية في النحو واللغة، ومعجمات العربية، ومعها «معجم البلدان»، وكتب الشعر القديم والدواوين، واللغات السامية. لقد أفدت من هذا كله، وأطلت النظر في المقارنة، فاهتديت إلى ما انتهت إليه. وها أنذا أدرج هذه المصادر:

١ ـ الجبال والأمكنة والمياه للزمخشري، تـ إبراهيم السامرائي. بغداد ١٩٦٨.

٢ ـ الجمهرة لابن دريد. حيدر آباد ١٣٤٤.

٣ ـ خزانة الأدب للبغدادي. القاهرة ١٢٩٩.

٤ ـ الخصائص لابن جني. تـ محمد علي النجار، القاهرة ١٩٥٢.

٥ ـ ديوان جميل بثينة، تـ حسين نصار. القاهرة.

٦ ـ ديوان ذي الرمة، باعتناء مكارتني. كمبردج ١٩١٩.

٧ ـ ديوان عمر بن أبي ربيعة، باعتناء شوارتز، ليبسك ١٩٠١.

٨ ـ ديوان الفرزدق، شرح الصاوي. القاهرة ١٩٣٦.

٩ ـ ديوان الهـذليين، طبعـة مصـورة عن الأصـل، القـديم لـدار الكتب في القاهرة.
١٠ ـ شرح الشافية للرضي، تـ. نور الحسن وآخرين. بيروت ١٩٧٥.
١١ ـ شرح شواهد المغني للسيوطي. دمشق ١٩٦٦.
١٢ ـ شرح الكافية للرضي. استانبول ١٢٧٥.
١٣ ـ الشعر والشعراء لابن قتيبة، تـ. مصطفى السقا. القاهرة ١٣٥٠.
١٤ ـ الكامل للمبرد. القاهرة مطبعة الاستقامة بدون تاريخ.
١٥ ـ اللباب للقرداحي (قاموس اللغة السريانية). بيروت ١٨٩٠.
١٦ ـ اللمعة الشهية في نحو اللغة السريانية للمطران يوسف داود. الموصل ١٨٩٣.
١٧ ـ المذكر والمؤنث لابن الابناري، تـ. طارق الجنابي. بغداد ١٩٧٨.
١٨ ـ المذكر والمؤنث لابن فارس، تـ. رمضان عبدالتواب. القاهرة ١٩٦٩.
١٩ ـ معجم البلدان لياقوت. بيروت ١٩٧٧.

20- Gesenivs, Hebracisches und Aramaciscbes Handwocterbuch Uber das Alte Testament, Leipzig 1910.

21- The. Noeldeke, Neue Beitraege Zut Semitischer SPrachwissenschaft, Strassbutg 1910.

من ملامح الاتّجاه الدّينيّ والخلقيّ
في النّقد التّطبيقيّ للشّعر

أ. د. وليد إبراهيم قصّاب *

مدخــل

وقفنا في بحث سابق على الاتجاه الديني والخلقي في النقـد التطبيقي عند العرب، وقد رصدنا هذا الاتجاه في نقد الشعر في جانبين اثنين هما:

* استحسان المعاني الدينية والخلقية.

* استقباح المعاني المخالفة للدين والأخلاق.

وقد سقنا غيضاً من فيض من النماذج الشعـريـة التي مثّلت هـذين الجانبين، لنبرز اتجاهاً هاماً من اتجاهات النقد الأدبي عنـد العـرب، وهو الاتجاه الديني والخلقي.. وهو اتجـاه في الـدرس ينـازع قـوم من النقـاد المحدثين في وجوده، أو يحاولون تغييبه، أو ادعاء ضؤولته، وهوان شأنه.

ويسلك هذا البحث المنحى ذاته، فيتوفّر على درس جانبين آخرين من جوانب النقد العربي التطبيقي للشعر، يمثلان هذا الاتجاه الديني والخلقي الذي نتحدث عنه، وهذان الجانبان هما:

١ـ رواية الشعر

٢ـ الموقف من شعـراء عُرفـوا ببعض التجـاوز الـديني أو الخلقي. وسيضع البحث اليد على المعايير التي انطلقت منها طـائفـة غير قليلـة من النقاد العـرب، وهي تتحـرّج من روايـة بعض الشعـر المخـالف للـدين أو

---

* أستاذ الأدب والنقد في كلية الدراسات الإسلامية والعربية ـ دبي.

الأخلاق، أو وهي تُوقف على نماذج لبعض الشعراء الذين عُرفوا ـ أكثر من غيرهم ـ بلون من التجوز في القول، أو التسمّح في التعبير، أو الاجتراء على بعض القيم العقدية، أو المباهرة بما يمثل اعتداء على أخلاق المجتمع، ويخدش الحياء فيه.

١ ـ رواية الشعر

مثّل الموقف من رواية الشعر جانباً آخر من جوانب الاتجاه الديني والخلقي في نقد الشعر، إذ بسبب النزوع عن هذا المنزع تحرّجت طائفة من النقاد العرب من رواية أي شعر تُشتم منه رائحة استهتار عقدي، أو استبهار بالفاحشة، أو كسر للقيم والأعراف الخلقية والاجتماعية. وكان هذا وجها آخر من وجوه النقد التطبيقي الذي يمثل هذا الاتجاه.

وممّن حمله التورع الديني على ترك رواية أضراب من الشعر **الأصمعي**، وهو ممن قد تبدو آراؤه النظرية مباينة للوهلة الأولى آراءه التطبيقية؛ فقد أُثر عن هذا الناقد قوله الذائع الشائع: «طريق الشعر إذا ادخلته في باب الخير لان، ألا ترى أن حسان بن ثابت كان علا في الجاهلية والإسلام، فلما دخل شعره في باب الخير: من مراثي النبي ﷺ ـ وحمزة وجعفر ـ رضوان الله عليهما، وغيرهم، لان شعره، وطريق الشعر هو طريق الفحول: مثل امرىء القيس، وزهير، والنابغة، من صفات الديار، والرحل، والهجاء، والمديح.. فإذا أدخلته في باب الخير لان(١).

وهو قول ـ وإن كان في رأينا أقرب إلى توصيف حالة الشعر في زمانه منه إلى تقرير قاعدةنظرية ـ فهمه قوم على أنه يعكس إحساساً شخصياً بأن الاغراض الدنيوية هي التي تصلح لهذا الفن، وبأن دخوله في أغراض دينية، أو أغراض ذات طبيعة خلقية خيرة تليّنه..

ولكن الأصمعي في موقفه من رواية الشعر يخالف عن هذا الفهم،

---

(١) الموشح: ٨٥ ، ٩٠ .

وهو يصدر فيه عن نزعة دينية واضحة.

قال المبرد: كان الأصمعي «لا ينشد، ولا يفسر ما كان فيه ذكر الأنواء، لقول النبي ﷺ «إذا ذكرت النجوم فأمسكوا».. وكان لا يفسر، ولا ينشد شعراً فيه هجاء، وكان لا يفسر شعراً يوافق تفسيره شيئاً من القرآن. هكذا يقول أصحابه، وسئل عن قول الشماخ:

طوى ظمأها في بيضة القيظ بعدما جرى في عنان الشعريين الاماعز

فأبى أن يفسر في عنان الشعريين(١).

وسئل عن قول ذي الرّمة في وصف روضة:

قرحاءُ حواءُ أشراطية وكفت فيها الذهاب، وحفّتها البراعيم

فأبى أن يفسر معنى «الأشراطية»(٢).

ونزع المرزباني أحياناً هذا المنزع الديني، فقد أورد بعض ما عيب على أبي نواس من قصيدته التي يمدح فيها العباس بن الفضل. مما «يستمحله الأحداث، ويألفه المجان، وليس بذاك، وهو قوله:

نديم كاس، محدّث ملك تيه مغنٍ وظرف زنديق

فهذا قول ملحون، مرذول، رديء الوصف بعيده، وأما قوله:

كأنما رجلها قفا يدها

فهذا كلام خسيس وكذلك قوله: ... ثم أوضح المرزباني أنه أعرض عن ذكر سائرها، فقال: «وفي آخرها ما جمع بين كفر ولحن، وأكره حكايته لضعفه وبطلانه(٣).

والتزم الحصري القيرواني مثل هذا المعيار الديني في اختيار الشعر فقال في مقدمة كتابه «جمع الجواهر»:

---

(١) الكامل: ٣/٢٧

(٢) الكامل: ٣/٣٦، والقرحاء: الانواء، وحواء: تضرب إلى السواد لشدة ريها وخضرتها. أشراطية: مطرت بنوء الشرطين، والشرطان من الحمل قرناه.

(٣) الموشح: ٤١٥ .

«تجنبت أن أهدي إليك، وأورد عليك، ما يخرج به قائله في الدين عن اتباع سبيل المؤمنين، فمن أهل الإلحاد والأهواء من يسر حَسْوا في ارتغاء، ويطلب ما يشفى به من دائه، ويضحك خاصة أودائه، ويغرّ به من ضعفت نحيزته، وهفت غريزته، بما يكمنه ـ بالطف ما يمكنه ـ كمون الأفعوان، في أصول الريحان، إذا قابله بشمه، قتله بسمّه.. فقد قيل: الراوية أحد الشاتمين، كما قيل: السامع أحد القائلين(١)..

وهو لا يرضى عن رأي ينسبه إلى ابن قتيبة من أن القول منسوب إلى قائله، وتقع عليه وحده مسؤوليته، ويرى أن الناقد الذي يروي أشعاراً تتنكب جادة الدين يحمل شيئاً من وزر ذلك.

يقول الحصري: «وقد رام ابن قتيبة تسهيل السبيل في مثل هذا، فقال: مهما مرّ بك من كلام تنفر عنه نفسك، فلا تعرض عنه بوجهك، فالقول منسوب إلى قائله، والفعل عائد إلى فاعله.

قلت: وليت شعري! ما اللذة فيما يضحك منه من هو معرض عنه، إلا أن يدخل في حد المستهزئين، وحيز المتلاعبين؟ نعوذ بالله من الحَوْر بعد الكَوْر(٢).

وجرى الحصري على هذا التوجه الديني والخلقي في كتابه «زهر الآداب» فأعرض عن ذكر المجون وروايته، وقد ساء ذلك الدكتور زكي المبارك ـ محقق الكتاب ـ لأن المؤلف جرى على إغفال المجون، فقال عن راشد بن أرشد مثلاً. «وله مذهب استفرغ فيه أكثر شعره. وصنت الكتاب عن ذكره» وأوضح المبارك أنه أنكر على الحصري هذا الصنيع في كتابه «مدامع العشاق» وبيّن أن حرص الرجل على الأخلاق ضيّع علينا ما أعرض عن ذكره من الآثار الأدبية، وكنا في حاجة إلى أن نعرف كلّ ما

(١) جمع الجواهر: ٤ ، ويسر حسواً في ارتفاء، أي يخفي السم في الدسم.

(٢) المرجع السابق: ٥

ترك الأولون(١).

ولسنا معنيين الآن بمناقشة الدكتور المبارك فيما ذهب إليه من رأي، وحسبنا أن حرص القيرواني على الأخلاق حمله على إسقاط ما سفُه من القول، صادراً بذلك عن منزع ديني في رواية الشعر وتقديره.

ومثّل ابن بسام كذلك هذا الاتجاه الديني والخلقي في نقد الشعر، فاعرض عن رواية ضروب منه، ونزه كتابه عن أن يكون ميداناً لفاحش القول، أو سفساف الشعر، وعلل ذلك تعليلاً خلقياً، فقال:

«لما صنت كتابي هذا عن شين الهجاء، واكبرته أن يكون ميداناً للسفهاء، أجريت هاهنا طرفاً من مليح التعريض في إيجاز القريض، مما لا أدب على قائليه، ولا وصمة أعظم على من قيل فيه. والهجاء ينقسم قسمين: قسم يسمونه هجو الأشراف، وهو ما لم يبلغ أن يكون سباباً مقذعاً، ولا هجواً مستبشعاً، وهو طاطا قديماً من الاوائل، وثلّ عرش القبائل، إنما هو توبيخ وتعيير، وتقديم وتاخير، كقول النجاشي في بني العجلان.. والقسم الثاني هو السباب الذي أحدثه جرير وطبقته، وكان يقول: إذا هجوتم فاضحكوا.. وهذا النوع منه لم يهدم قط بيتاً، ولا عُيرت به قبيلة، وهو الذي صنّا هذا المجموع عنه، وأعفيناه أن يكون فيه شيء منه(٢).

وأخذ ابن بسام على الثعالبي روايته لمثل هذا الشعر الذي لا خير فيه، فقال «إن أبا منصور الثعالبي كتب منه في يتيمته ما شانه وسمه، وبقي عليه إثمه(٣).

---

(١) زهر الآداب : ١٤

(٢) الذخيرة، القسم الأول، المجلد الأول: ٥٤٥ ـ ٥٤٦

(٣) السابق نفسه.

وأفصح ابن بسام في غير موضع عن هذا التوجه الديني والخلقي في نقد الشعر، فذكر مثلاً في موطن كلامه على ولادة ـ صاحبة ابن زيدون ـ أنه أعرض عن ذكر شعرها وروايته، بسبب سفهه. قال: «أضربت عن ذكره، وطويته بأسره، لأن أكثره هجاء، وليس له عندي إعادة ولا إبداء، ولا من كتابي في أرض ولا سماء (١).

وأفصح **أبوهلال العسكري** عن إحساس بالحرج الديني وهو يروي بعضاً مما سماه «كلام الملحدين لعنهم الله» فاعتذر عن ذلك، وأبان الحكمة من روايته بقوله: «وإنما أورد مثل هذا لتعرف أهله، ولأن تسمية الكتاب توجبه(٢).

ونزع **البلوي** ـ صاحب كتاب الألف باء ـ مثل هذا المنزع الديني في رواية الشعر. قال: «كلفني بعض الأصحاب نسخ جزء فانتسخته، حتى انتهيت منه إلى أبواب فيه تتضمن مدح الخمر وأوصافها وتحسينها وشاربيها، فتركت مواضعها من الكتاب بياضاً، وتعديتها إلى غيرها، وبعثت أعتذر إليه من صنيعي(٣).

ونجد هذا التوجه الديني الخلقي عند صاحب **مجموعة المعاني**، فقد نصّ في مقدمة كتابه أنه أخلاه من فاحش الشعر ووحشيه، قال: «اجتهدت في تخيّرها من فصيح الشعر وقويه، الخالي من فحش مستهجن الشعر ووحشيه(٤).

وقد يكون **ابن الانباري** من أبرز النقاد في هذا الجانب، فقد وقف في وجه الشعر الماجن العابث، وحذّر من روايته، وكشف عن خطره على

---

(١) السابق، القسم الأول، المجلد الأول: ٤٣٢.

(٢) ديوان المعاني: ٢/٢٥١

(٣) ألف باء: ١/٥٥

(٤) مجموعة المعاني: ١٧

الأخلاق والمجتمع، ونزّه ذوي الأقدار من العلماء عن إذاعته والترويج له. وحمل على ابن المعتز حملة شعواء لأنه اهتم بهذا الماجن الخليع، وروى شعره. جاء في جمع الجواهر: كتب ابن الانباري إلى أبي العباس عبد الله ابن المعتز:

«حقّ شعر هذا الخليع - يعني الحسن بن هانىء - ألا يتلقاه الناس بالسنتهم، ولا يدونونه في كتبهم، ولا يحمله متقدمهم إلى متأخرهم، لأن ذوي الأقدار والأسنان يجلون عن روايته، والأحداث يغشون بحفظه، ولا ينشد في المساجد، ولا يتحمل بذكره في المشاهد، فإن صنع فيه غناء كان أعظم لبليته، لأنه إنما يظهر في غلبة سلطان الهوى، فيهيج الدواعي الدنيئة، ويقوي الخواطر الرديئة.. والحسن بن هانىء، ومن سلك سبيله من الشعر الذي ذكرناه شطّار، كشفوا للناس عوارهم، وهتكوا عندهم أسرارهم، وأبدوا لهم مساويهم ومخازيهم، وحسّنوا ركوب القبائح، فعلى كل متدين أن يذم أخبارهم وأفعالهم، وعلى كل متصور أن يستقبح ما استحسنوه، ويتنزه من فعله وحكايته(١).

وهكذا يكشف ابن الأنباري عن اتجاه ديني واضح في نقد الشعر وتخيره وروايته، ويشتد في نقد ابن المعتز لترخصه في رواية ما فحُش من شعر أبي نواس وأمثاله.

وعلى أن ابن المعتز هذا الذي بدا يمثل موقفاً أكثر تحرراً في النظر إلى العلاقة بين الشعر والدين، فروى في كتابه - طبقات الشعراء المحدثين - غير قليل من الشعر الماجن، ودافع عن أبي نواس وعن نفسه نقد ابن الأنباري، ورفض ربط جودة الشعر بسمو معانيه وأفكاره، إن ابن المعتز هذا يتحرّج أحياناً من رواية أنماط من الشعر، وتتكسر حماسته التنظيرية

---

(١) جمع الجواهر: ٤٠ - ٤١

أمام قول شديد المصادمة للعقيدة، أو الأخلاق، أو الذوق.

واستمع إليه يتحدث عن قصيدة لمحمد بن الدورقي هجا فيها يحيى ابن عبدالله بن مالك الخزاعي لأنه قد حبسه، وكان مما قاله فيه:

يقـول جليسـاه إذا خَـلَوَا بـه تنفَّـس يحيى ويحـه أم تغوطـا

يقول ابن المعتز: «وهي طويلة، إلا أنها فاحشة فتركناها(١)..»

والحق أن اتجاه النقد الديني النازع إلى التحـرج من روايـة الشعـر الذي يصادم العقيدة أو الأخلاق ذو بذور قديمـة، إذ نجـد أصداء لـه في بدايات النقد العربي قبل أن تتلقفه أيدي النقدة المتمرسين.

روي أن عبدالملك بن عبدالعزيز لما أنشده أبو السائب قـول قيس بن ذريح:

نباح كلب بأعلى الواد من سرفٍ أشهى إلى النفس من تأذين أيـوب

قال له: من قال هذا الشعر؟ قال: قيس بن ذريح. قـال: من أيـوب؟ قال: النبي ﷺ. قال: والله لا يحل لك أن تروي هذا، هذا كفر(٢).

ومن هذا النقد الديني النازع إلى الكف عن رواية ما صـادم العقيـدة أو قيم المجتمع الفاضلة ما ورد في الموشح:

ساق المرزباني بعض ما عيب على أبي نـواس من الشعـر العـابث الماجن. وعلى الرغم من أنه في موقف الإزراء على صاحبه، وتنقصه على ما قال؛ أورد قول أبي نواس في غلام نصراني:

فلولا دخول النار بعد بصيرة عبدت مكان... عيسى بن مريما

---

(١) طبقات الشعراء المحدثين: ٣٢٧ .
(٢) الموشح: ٣٢٣ .

وترك فراغاً مكان الكلمة، وقد ذكر المحقق أنه بياض في الأصل، وفوقه: «عز وجل».

بل إن التورع الديني ليحمل أحياناً بعض النقاد على تغيير رواية ما يرونه ضرباً من الغلو والتجاوز العقدي. وقد فعل ذلك ـ كما ذكر الدكتور إحسان عباس ـ **ابن منظور**، الذي هذّب كتاب «سرور النفس بمدارك الحواس الخمس» للتيفاشي، إذ «أدركه التحرج إزاء بعض الغلو في بعض الأشعار، فغيّر الرواية. فمن ذلك قول الخوارزمي:

ناقضت ما قال المؤذ ... ن بالفعال وبالكلام

هو قال: حيّ على الصلا ... ة، وقلت: حيّ على المدام

فغير الأول فجعله:

قال المؤذن ما أرا ... د وقلت من حسن الكلام

وهكذا عكست طائفة من النقاد موقفاً دينياً خلقياً في نقد الشعر. وقد تمثّل هذا الموقف ـ في جملة ما تمثل به ـ في التحرج من رواية بعض النماذج التي استشعر الناقد أنها تحمل شيئاً من التجاوز العقدي، أو الترخص في القول، بل إن بعضهم مضى إلى ما هو أبعد من ذلك، فأعطى نفسه ـ من منطلق هذا التوجه ـ الحق في تغيير رواية بعض الشعر، وتسديد ما يرى فيه من بعض التجاوز والترخص.

٢ ـ الموقف النقدي من شعراء الترخّص

عُرفت طائفة من الشعراء ببعض التجاوز واللغو اللذين عدّا انتهاكاً لقيم دينية أو خلقية. وقد هاجم النقاد ما صدر عن هؤلاء من هذا القبيل، واستهجنوه، وأطلقوا ـ في أحيان غير قليلة ـ عبارات نقدية قاسية تنم على الاستياء منه ومن قائله.

وإن مما يجدر التنويه به في هذا المقام أن أي ناقد ـ وإن كان ممن يلتزمون الفصل بين الشعر والدين، أو الشعر والأخلاق، أو ممن يرون أن كفر الشاعر، أو تجاوزه للقيم الدينية لا ينتقصان من مكانته الفنية ـ لا يرضى ـ في مجال النقد التطبيقي ـ عن نماذج من هذا القبيل، أو يبدي استحساناً لها مهما كانت قيمتها الفنية والجمالية. ولم نعرف ناقداً واحداً في تراثنا احتفى بشعر يمثل زندقة، أو كفراً، او تجاوزاً لقيم العقيدة، أو انتهاكاً صارخاً لأخلاق المجتمع، أو عدّ مثل هذه النماذج من القول نماذج رفيعة عظيمة ينبغي أن تحتذى، على نحو ما نجد عند بعض نقاد الحداثة في هذه الأيام، حتى قال قائلهم(١):

«هنالك شعر أعده شعراً عظيماً سماه بعض النقاد للسخرية والتنقيص من قيمته شعر التهتك والخلاعة والمجون، كشعر ابن الحجاج، وابن سكرة، إنه من أهم الشعر الذي كُتب في اللغة العربية، ومع ذلك فهو مكبوت مقموع كلياً، هؤلاء الشعراء كانوا يحاولون أن يخلقوا ما يمكن أن نسميه بالجنة الأرضية..»

وسنعرض لطائفة من الشعراء القدماء والمولدين الذين شكلت بعض أشعارهم ضرباً من التجاوز العقدي أو الخلقي، وسنرى كيف جابهت طائفة من النقاد هذه النماذج، فاستهجنتها، وثَلَبَت قائليها..

---

(١) أودنيس، انظر في قضايا الشعر العربي المعاصر: ١٥٩

فمن شعراء الجاهلية الذين وُصفوا بالتعهر والمجـون امرؤ القيس، وعلى تقدمه الفني عند النقاد، وكونه أشعر ثلاثة أو أربعة من الجـاهليين، إن لم يكن أشعرهم جميعاً، أُنكر عليه مجونه، وعُـدّ من عيوبه وسقطاته.

قال المرزباني: «وعيب أيضاً على امـرىء القيس فجـوره وعهـره في شعره، كقوله:

ومثلك حبلى قد طرقت...

إذا مـــا بـــكى....

وقالوا: هذا معنى فاحش...»(١)

وكان ابن سلام من قبل قد قسم الشعراء الجـاهليين ـ على أساس ديني خلقي ـ إلى فريقين فريق «يتأله في جاهليته، ويتعفف في شعره، ولا يستبهـر بـالفـواحش، ولا يتهكم في الهجـاء» وفـريق «ينعى على نفســه، ويتعهر. منهم امرؤ القيس، قال:

ومثلك حبلى..

وقـال:

دخلت وقد ألقت...

وقـال:

سموت إليها...

ومنهم الأعشى. قال:

فظللت أرعاها...

وقـال:

وأقررت عيني من الغانيات...

---

(١) الموشح: ٤٥

وقـال:

وقد أخرج الكاعب...(١)

وقد نقد كثيرون عهر امرىء القيس وتفحشه في شعره، ولم يسيغوا هذا الضرب من القول المجافي للأخلاق والذوق.

وكان الباقلاني من أقسى النقاد عليه. أطال السخرية منـه، والإزراء عليه، وراح يتعقب ما ورد في المعلقة من معان فـاحشـة، فينقـدهـا بعنف، ويهزأ من قائلها. قال في نقد بيته:

إذا ما بكى من خلفها انصرفت له...

«البيت في غاية الفحش، ونهايـة من السخف.. وأي فـائدة في ذكـره لعشيقته كيف كان يركب هذه القبائح، ويذهب هذه المـذاهب، ويـرد هـذه الموارد؟ إن هذا ليبغّضـه إلى كل من سمع كلامه، ويوجب له المقت. وهـو ـ لو صدق ـ لكان قبيحاً، فكيف ويجوز أن يكون كاذباً؟...(٢).

ونقد قوله:

فقلت لها: سيري وأرخي زمامه ولا تبعديني عن جناك المعلل

فمثلك حبلى...

فقال: «البيت الثاني في الاعتذار والاستهتـار والتهيـام، وغير منتظم مع المعنى الذي قدمه في البيت الأول، لأن تقديـره: لا تبعـديني عن نفسك، فإني أغلب النساء وأخدعهن عن رأيهن، وأفسدهن بالتغزل. وكونه مفسدة لهن لا يـوجب لـه وصلهن، وتـرك إبعـادهن إياه، بـل يـوجب هجـره، والاستخفاف به، لسخفه، ودخوله كل مدخل فاحش، وركوبه كـل مـركب

(١) طبقات فحول الشعراء: ٤١ ـ ٤٣

(٢) إعجاز القرآن: ١٦٧

فاسد، وفيه من الفحش والتفحّش ما يستنكف الكريم من مثله، ويانف من ذكره(١)...»

ودعا العلوي الشاعر إلى اجتناب السفه، والتعالن بالفاحشة، ومثّل لذلك بامرىء القيس، فقال «ينبغي للشاعر أن يتعفف في شعره، ولا يستبهر بالفواحش، ولا يتهكم في الهجاء، فإن العلماء ذموا من اعتمد ذلك، ومن كان يتعهر ولا يتستر، مثل امرىء القيس في قوله

ومثلك حبلى...»(٢)

وفي العصر الإسلامي تشبّه الفرزدق ـ في بعض شعره ـ بامرىء القيس في التفحّش والاستبهار بالقبائح. وعلى تقدمه الفني كذلك عند النقاد، وعدّه في الطبقة الأولى من الإسلاميين، لم يُرض عن مجونه، ولم يُتَلق عند أحد بالقبول، بل كان موطن انتقاص ونقد، وعرّضه للمساءلة، وأوشك ولي الامر أن يقيم عليه الحد.

ذُكر أن الفرزدق انشد أبياتاً عند سليمان بن عبدالملك، وكان منها قوله في النساء العذارى ـ وهي من فاحش شعره ـ :

فبتن كانهن مصرعات...

فقاله له سليمان قد وجب عليك الحد، ولم يدرأ عنه الحد إلا احتجاجه بأن ما قاله من قبيل تسمّح الشعراء في القول، وغلوهم فيه، على نحو ما وصفهم الله تعالى ﴿الم تر أنهم في كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون﴾(٣).

---

(١) إعجاز القرآن: ١٦٧، وانظر نماذج من نقد الباقلاني لفاحش شعر امرىء القيس في الصفحات: ١٦٤، ١٦٥، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٨، ١٦٩

(٢) نضرة الإغريض: ٣٩٤

(٣) الكشاف: ٣/٢٧، وانظر عيون الأخبار: ٢/٢٧

وجعل ابن سلام الفرزدق ـ فيما مجن فيه واستبهر بالفواحش ـ على مذهب امرىء القيس، فقال بعد أن تحدّث عن عهر الملك الضلّيل: «وكان الفرزدق أقول أهل الإسلام في هذا الفن. قال:

هما دلتاني من ثمانين قامة...

قالها وهو بالمدينة، فأنكرت ذلك قريش، وأزعجه مروان بن الحكم ـ وهو وال على المدينة ـ فأجله ثلاثاً، ثم أخرجه منها...»

وبعد أن أورد ابن سلام أبياتاً من قصيدة الفرزدق السابقة التي أفحش فيها، قارن بينه وبين جرير، فقال: «وكان جرير ـ مع إفراطه في الهجاء ـ يعف عن ذكر النساء. كان لا يشبب إلا بامرأة يملكها...»(١).

وأورد المرزباني ـ وهي يعدّد مآخذ العلماء على الشعراء ـ كلام ابن سلام على الفرزدق، وأنه يترسّم في هذا الفن من القول مراسم امرىء القيس(٢).

وتعرّض شعر عمر بن أبي ربيعة الذي يذكر فيه مغامراته مع النساء، ويشبب بهن غير محتشم ولا متبرقع، لكثير من النقد، وأثار حفيظة أقوام، منهم الخلفاء، والفقهاء، وغيرهم.

روي أن عبدالملك لقي عمر بالمدينة، فقال له: «لا حياك الله يا فاسق. قال عمر: بئست تحية ابن العم لابن عمه على طول الشحط، فقال له: يا فاسق! ذاك لأنك أطول قريش صبوة، وأبطؤها توبة. ألست القائل:

ولولا أن تعنّفني قريش ... مقال الناصح الأدنى الشفيق

لقلت إذا التقينا: قبليني ... ولو كنا على ظهر الطريق

(١) طبقات فحول الشعراء: ٤٤ ـ ٤٦

(٢) الموشح: ١٥٥ ـ ١٥٨

اغرب...»(١)

وأنكر عليه سليمان بن عبدالملك عبثه هذا، وأرسل إليه فعنّفه قائلاً ألست القائل:

وكم من قتيل لا يُباء به دم ومن علقٍ رهناً إذا ضمه منى

وكم مالىءٍ عينيه من شيء غيره إذا راح نحو الجمرة البيضُ كالدمى

فلم أر كالتجمير منظر ناظر ولا كليالي الجمع أقتلْنَ ذا هوى

قال نعم. قال لا جرم. والله لا تحجّ مع الناس العام، وأخرجه إلى الطائف حتى قضى الناس حجهم...»(٢).

ولقي عمر مرة ليلى بنت الحارث البكرية، فقال لها: عرِّجي أسمعك ما قلت فيك، قالت أو فعلت؟ فأنشدها . فقالت آمرك بتقوى الله، وإيثار طاعته، وترك ما أنت فيه...»(٣).

وقالت له مرة: «يا ابن أبي ربيعة! حتى متى لا تزال سادراً تشبب بالنساء، وتشيد بذكرهن، أما تخاف الله...»(٤).

وقال ابن جريج الفقيه في الإزراء على شعر عمر: «ما دخل على العواتق في حجالهن شيء أضر عليهم من شعر عمر بن أبي ربيعة.. »(٥)

وكان أبو المقوم الانصاري يقول «ما عصي الله بشيء كما عصي بشعر عمر بن أبي ربيعة...»(٦).

---

(١) الموشح. ٣١٨
(٢) السابق ٣١٩
(٣) الأغاني: ١٥٦/١
(٤) السابق. ١٥٧/١
(٥) السابق ٧٤/١
(٦) السابق. ٧٦/١

وقال هشام بن عروة: «لا ترووا فتياتكم شعر عمر بن أبي ربيعة، لا يتورطن في الزنا تورطاً...»(١).

على أن هذه التجاوزات العقدية والخلقية التي كانت يسيرة في الشعر القديم بدأت تكثر في شعر المولدين، بسبب ما نجم في المجتمع من نزغات جديدة: كالزندقة، والشعوبية، والمجون، والغزل بالمذكر، وما عرفه من ازدياد في الترف، والغناء، وتكاثر في الإماء والرقيق، والعنصر الأجنبي الذي حمل كثيراً من الأفكار والقيم والعادات الهجينة..

وأُثر عن طائفة من شعراء العصر العباسي بعض هذه التجاوزات التي تمس الدين أو الأخلاق من قريب أو بعيد، كبشار، وأبي نواس، والمتنبي وغيرهم. وعلى مكانة هؤلاء الشعراء الفنية، وإقرار النقاد لهم بالسبق والتبريز، لم تُقبل تجاوزاتهم، ولم تحظَ بالاستطراف أو الاستملاح، بل كانت موطن نقد كثير، واستهجان شديد.

وحسبنا الوقوف على نماذج يسيرة من شعر هؤلاء، شكّلت اعتداء على القيم الدينية أو الخلقية، وأن نَخْبُرُ رأي النقد فيها، وموقف النقاد منها.

غضب المهدي لما بلغه قول بشار:

لا يؤيسَنَّك من مخبأة ... قول تغلّظه وإن جرحا

عسر النساء إلى مياسرة ... والصعب يمكن بعدما جمَحَا

واغتاظ وقال: «يحرض النساء على الفجور، ويسهل السبيل إليه، فقال له خالد بن يزيد بن منصور الحميري: يا أمير المؤمنين، قد فتن النساء بشعره، وأي امرأة لا تصبو إلى مثل قوله:

---

(١) السابق: ١/ ٧٤ .

عجبت فطمة من نعتي لها وهل يجيد النعتَ مكفوفُ البصر؟

فامره المهدي ألا يتغزل...»(١).

وقيل إن المهدي ـ وكان غيوراً ـ استنشده هذا الشعر فأنشده إياه، فغضب، وقال له: أتحض الناس على الفجور، وتقذف المحصنات المخبآت، والله لئن قلت بعد هذا بيتاً واحداً من نسيب لآتينّ على روحك...»(٢).

وكان سوار بن عبدالله الأكبر ومالك بن دينار ينكران على بشار عبثه ومجونه في شعره، ويقولان: «ما شيء أدعى لأهل هذه المدينة ـ البصرة ـ إلى الفسق من أشعار هذا الأعمى، ومازالا يعظانه...»(٣).

وقد يكون مجونه وتفحّشه من جملة ما حمل المهدي على قتله(٤)، إذ رأى في هذا الشعر ـ وقد وُعظ صاحبه أكثر من مرة ـ إفساداً لأخلاق الناشئة، واستبهاراً بالفاحشة، مما ينافي الدين والأخلاق.

وأما **أبو نواس** فقد قوبل شعره الفاحش بغضب شديد، وإذا لم ينته بصاحبه إلى المصير البائس الذي انتهى إليه بشار بن برد؛ فقد كاد.

روي أن الرشيد أوشك أن يقتل أبا نواس لقوله:

فإن يكُ باقي سحر فرعون فيكمُ فإن عصا موسى بكفّ خصيب

وقال له: «يا بن اللخناء، أنت المستخف بعصا موسى نبي الله...»(٥).

---

(١) زهر الآداب: ٤٣٥ (٢) الاغاني: ٣/٢٤١

(٣) الأغاني: ٣/١٨٢

(٤) انظر طبقات الشعراء لابن المعتز: ٢٥ وانظر نماذج أخرى من نقد شعر بشار في الغفران: ٣١٠، تمام المتون في شرح رسالة ابن زيدون: ١١١ .

(٥) الشعر والشعراء: ٨٠٨، والخصيب: هو الخصيب بن عبدالحميد، أمير مصر، وانظر في غضب الرشيد وحبسه أبا نواس، الموشح: ٤٢٨.

وقد استهجن ابن قتيبة بعضاً من شعر أبي نواس، وحكم عليه بأنه كفر، أو كالكفر. قال: «ومما كفر فيه أو قارب قوله:

تعلّــل بالمنى إذ أنــت حي وبعـد المـوت من لبـن وخمـر

حيـاة، ثـم مـوت، ثم بعـث حديـث خرافـة يـا أم عمــرو

وقوله في محمد الأمين:

تنازع الأحمدان الشبه فاشتبها خَلْقاً وخُلْقاً كما قُدّ الشراكان

مِثلان لا فرق في المعقول بينهما معناهما واحد والعِدة اثنان

وقوله في غلام:

نتيـــج أنـــوار ســـمائية...

وقوله لغلام:

يا أحمـــد المرتجـــى في كــل نائبـــة...»(١)

وأورد المرزباني بعض هذه النماذج وغيرها ممـا أخـذه العلـماء على أبي نواس، وذكر استقباح النقاد، ونفرتهم منها. ونقـل عن بعض العلـماء قولهم: «قال أبو نواس شيئاً من الشعر اتهم فيه، لأنه قال قولاً عظيـماً لا يتكلم بمثله مسلم، وهو قوله:

تنازع الأحمـدان الشـبه فاشـتبها خلقا وخُلقاً كـما قُـدّ الشـراكان

اثنان لا فضـل للمعقـول بينهـما معناهمـا واحـد والعـدة اثنـــان

ومما أنكر من قوله:

يا أحمد المرتجـى في كـل نائبـة قـم سـيدي نعصِ جبار السموات

(١) الشعر والشعراء: ٨٠٧

لأن هذا أعظم جرأة، وأقبح مجاهرة، وأشد تبغّض إلى العزيز الجبار عز وجل أن يقول: «نعص جبار السموات» فذكر المعصية مع ذكر الجبار ـ عز اسمه ـ وأنه إياه عنى بالعصيان...»(١).

ثم قال المرزباني: «قال: وحُدِّثت عن أحمد بن أبي داود أنه ذكر هذا البيت، فتفرغ له، وجعل يقول: لعنه الله، لعنه الله، وأحسن ابن أبي دواد في لعنه إياه على هذا الكلام...»(٢).

وهاجم أبو عبيد البكري أبا نواس في قوله:

باح لساني بمضمر السر	وذاك أني أقول بالدهر
وليس بعد الممات منقلب	وإنما الموت بيضة العقر

وقال في نقده: «هذا شعر دهري زنديق»(٣).

وأفرد مهلهل بن يموت في كتابه «سرقات أبي نواس» باباً سمّاه «الكفريات» عرض فيه نماذج من شططه، وسوء عقيدته، وعدَّها من سقطاته وعيوب شعره.

ولو أردنا أن نستقصي مآخذ العلماء على شعر أبي نواس من الناحية الدينية والخلقية، وما تعرّض له من النقد الشديد، والانتقاص اللاذع لامتلأت بذلك صفحات كثيرات، وحسبنا ما وقفنا عليه من بعض النماذج(٤)..

---

(١) الموشح: ٤١٧

(٢) السابق: ٤١٨

(٣) سمط اللآلي: ١/٥٢٣

(٤) انظر نماذج أخرى من النقد الديني والخلقي لشعر أبي نواس، في: الغفران: ٤٣٩، الموشح: ٤٣٠، ٤٤٣، ٤٠٣، ٤١٥

وأما أبو الطيّب المتنبي فلعله من أكثر الشعراء الذين تعرضوا للنقد الديني والخلقي بسبب بعض شعره الذي أفرط فيه، وتسمّح في القول، فانطوى على تجاوزات عقدية لم تحظَ عند أحد من النقاد، حتى الذين تعصبوا له، وأفرطوا في تقديمه..

وها هو ذا الجرجاني نفسه ـ أهم من دافع عن أبي الطيب، وأحد الذين فصلوا، في تقويم الشاعر، بين شعره ومعتقده ـ لا يستطيع أن يدافع عما أفرط فيه صاحبه، أو يجد وجهاً مقنعاً في المنافحة عنه، ولا ينجيه من هذه الورطة إلا لجوؤه إلى القياس، فيعجب من ناقد «يغض من شعر المتنبي لوجود أبيات تدل على ضعف العقيدة، وفساد المذهب، كقوله:... ثم يأتي الغاض ليحتمل لأبي نواس قوله...»(١).

وكأن الجرجاني يقول إن الناقد المنصف إما أن يؤاخذ الشاعرين كليهما على هذا التجاوز والإفراط، وإما ألا يتخذ من سوء المعتقد معياراً في الحكم على شاعرية الشاعر.

وقسا النقاد على أبي الطيب في انتقاصهم من شعره المتجاوز، ولم يحملهم الإقرار بشاعريته الفذة، وعبقريته المتميزة، على الإعجاب بهذا الضرب من القول، أو السكوت عليه.

ومن هؤلاء النقدة الصاحب بن عباد، إذ كان من جملة مآخذه على أبي الطيب خروجه على الذوق والأخلاق في بعض المعاني، على شاكلة قوله:

لو استطعتُ ركبت الناس كلهم   إلى سعيد بن عبدالله بعرانا

فقال الصاحب مستهجناً: وفي الناس أمه، فهل ينشط لركوبها. وكذلك الممدوح لعل لـه عصبة لا يحب أن يُركبوا إليه. فهل في الأرض

---

(١) الوساطة: ٦٢ ـ ٦٤.

أفحش من هذا التسحُّب، وأوضع من هذا التبسُّط؟..»(١)

ثم قال الصاحب: «وكانت الشعراء قبله لا تصف المآزر تنزيهاً لألفاظها عما يُستبشع ذكره، حتى تخطى هذا الشاعر إلى التصريح الذي لا يهتدي إليه غيره، فقال:

إني على شغفي بما في خمرها ... لأعفُّ عما في سراويلاتها

وكثير من العهر أحسن من عفافه هذا..»(٢)

ومر بنا قبلُ مآخذ ابن بسام على الثعالبي لتساهله في روايته بعض الأشعار التي لا تنفُق في ميزان الدين أو الأخلاق، ولكن الثعالبي يبدي أحياناً اعتراضه على ما كان من هذا القبيل، ويفصح عن توجه ديني خلقي.

أورد في اليتيمة طائفة من عيوب شعر المتنبي، منها ما سماه «إساءة الأدب بالأدب» فساق نماذج مما أفحش فيه أبو الطيب، أو تباذأ أو استعمل ما لا يليق من الألفاظ والعبارات، مجافياً الذوق السليم، والحسّ الرفيع، على نحو قوله:

فغدا أسيراً قد بللت ثيابه ... بدم، وبلّ ببوله الأفخاذا

وقوله:

خف الله واستر ذا الجمال ببرقع ... فإن لحْتَ حاضت في الخدور العواتقُ

وقوله:... وقوله:...»(٣).

---

(١) الكشف عن مساوىء المتنبي «ضمن كتاب الابانة» ص ٢٥٠ وانظر اليتيمة: ١/١٥٢.

(٢) الكشف : ٢٥٠ .

(٣) يتيمة الدهر: ١٦٧

كما أورد الثعالبي طائفة من شعر أبي الطيب تمثّل إفراطاً في القول، أو جرأة على العقيدة، أو لا تعكس ـ على أخف تقدير ـ توقيراً وإجلالاً كافيين للدين، على نحو قوله:

يترشفن من فمي رشفات..

وقوله:

ونُصفي الذي يكنى أبا الحسن الهدى ... ونرضي الذي يُسْمَى الإله ولا يكنى

وقوله من قصيدة مدح بها العلوي:

وأبهر آيات التهامي أنه ... أبوكم، وإحدى مالكم من مناقب

وقوله:

تتقاصر الافهام عن إدراكه ... مثل الأفلاك فيه والدنا

وعلق عليه: «وقد أفرط جداً، لأن الذي الأفلاك فيه والدنا، هو علم الله عزّ وجلّ»

وقوله: وقد جاوز حد الإساءة

أيَّ محل أرتقي ... أيَّ عظيم أتقي
وكلّ ما قد خلق اللـ ... ـه وما لم يخلق
محتقر في همتي ... كشعرة في مفرقي

وعلّق عليه قائلاً: «قبيح بمن أوله نطفة مذرة، وآخره جيفة قذرة، وهو ـ فيما بينهما ـ بول وعذرة، أن يقول مثل هذا الكلام الذي لا تسعه معذرة...»(١)

(١) السابق: ١٧٠ .

وقد أورد الثعالبي هذه النماذج وغيرها في باب العيوب تحت مسمّى «الإيضاح عن ضعف العقيدة ورقة الدين»

وعلى الرغم من أن الرجل ـ على رأي الجرجاني صاحب الوساطة ـ لا يرى ـ عند التقدير الفني لشاعرية الشاعر ـ دخلاً للديانة في ذلك، وهو لا يدخل المعتقد معياراً من معايير تقديم القائل أو تأخيره، إلا أنه ـ عند التطبيق العملي، ومواجهة نماذج من قبيل ما مرّ ـ لا يملك الثبات على موقفه، إذ لا يستطيع غض الطرف عنها، بل هي عنده مستهجنة مستقبحة، إنها من العيوب التي لا يجوز للشاعر ركوبها لما تفصح عنه من رقة دين، وسوء معتقد.

يقول الثعالبي: «على أن الديانة ليست عاراً على الشعراء، ولا سوء الاعتقاد سبباً لتأخر الشاعر. ولكن للإسلام حقه من الإجلال الذي لا يسوغ الإخلال به قولاً وفعلاً، ونظماً ونثراً. ومن استهان بأمره، ولم يضع ذكره وذكر ما يتعلق به في موضع استحقاقه فقد باء بغضب من الله تعالى، وتعرض لمقته في وقته، وكثيراً ما قرع المتنبي هذا الباب بمثل قوله:..(١).

وأطال ابن وكيع التنّيسي في نقد بعض شعر أبي الطيب نقداً دينياً وخلقياً، وآخذه كثيراً على تجاوزه، وتسمّحه في القول.

أورد قوله:

يترشفن من فمي رشفات..

وعلق عليه: «هذه ألفاظ فيها قلة ورع، وامتهان للدين، لا أحب له استعمالها..»(٢).

---

(١) يتيمة الدهر: ١٦٨.

(٢) المنصف: ١٤٦ .

وأورد قوله:

لم يخلق الرحمن مثل محمد   أحداً، وظنّي أنه لا يخلق

ونقده قائلاً: «فمنع وجود مثله في الماضي والمستقبل، فحكم على الغيب..»(١)

ونقد قوله في المديح:

لو لم تكن من ذا الورى اللذْ منك هُوْ   عقِمت بمولد نسلها حواء

قال: «بيت أبي الطيب فيه تجاوز. فأين به عن الأنبياء والأشراف والصالحين..»(٢)

ونقد ابن وكيع كذلك أبيات أبي الطيب التي مرت:

أي محل أرتقي   أي عظيم أتقي..

فقال: «هذه أبيات فيها قلة ورع. احتقر ما خلق الله عز وجل، وقد خلق الأنبياء والملائكة والصالحين، وخلق الجن والملوك والجبارين، وهذا يجاوز في العجب الغاية، ويزيد على النهاية، وقد تهاون بما خلق الله وما لم يخلق، فكأنه لا يستعظم شيئاً مما خلق الله، وهو من خلق الله عز وجل، الذي جميعه عنده كشعرة في مفرقه.

وهذا مما لا أحب إثباته في ديوانه لخروجه عن حدّ الكبر إلى حدّ الكفر..»(٣)

وقارن ابن وكيع بين قول أبي الطيب:

---

(١) السابق : ١٧١، وأورد ثمة قصة في السخرية منه.

(٢) السابق : ٤٨٧ .

(٣) السابق : ٢٠٣ .

ومـالٍ وهبـتَ بـلا موعـد وقِـرنٍ سـبقتَ إليـه الوعيـدا

وهو يشبه قوله:

يُمضي المنايا دراكا ثم يتبعها ببيض العطايا ولم يُوعِـد ولم يعدِ

وبين قول ابن الرومي الذي خالفهما:

تعطي الجزيل بلا وعـد تقدمه ولا تعاقب إلا بعـد إيعـاد

ففضل ـ من منطلق ديني ـ قـول ابن الـرومي، قـال: «وكـلام ابن الرومي أصح وأرجح، وهو يوافق أدب الله ـ عز وجل ـ في أنـه لا يعـذب إلا بعد إرسال الرسل والنبيين، كما قال: ﴿وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾(١).

وهكذا أطال ابن وكيع الاتكاء على المعايير الدينية والخلقية وهو ينقد بعض ما أفرط فيه أبو الطيب، أو جاوز القصد..(٢).

واتكأ ابن سيدة كذلك على هذه المعايير، فنقد بعض تجاوزات المتنبي، وآخذه عليها. كقولَه:

طلبنـا رضـاه بـترك الـذي رضينا لـه فتركنـا السـجودا

فقال: «أي رضينا أن نسجد له إذ رأيناه، إكباراً له وإيثاراً، إلا أنه لا يريد ذلك، لأن هذا إنما ينبغي لله عز وجل، فطلبنـا نحن حينئـذ رضـاه بتركنا السجود الذي ترضينا له. فقد مـدح بـدراً هنا بشيئين: أحـدهمـا جلالة القدر حتى رئي أهلاً للسجود له، والآخر تورع بدر عن هـذا الـذي رضيه المتنبي.

---

(١) المنصف: ٤٧٩.

(٢) انظر امثلة أخرى في المنصف: ١٢٨، ٣٤٦، ٤٦٧

قبحاً لكلامه، ونهراً في هذا الموضع وأشباهه لنظامه..»(١)

وصدر ابن بسام عن معيار ديني في نقد بعض شعر المتنبي، وانطوى على نفرة واضحة من إدخال الفلسفة إلى الشعر والنثر لما يسوق إليه ذلك من إفراط وغلو قد يصلان إلى الضلال والإلحاد.

أورد قول أبي الطيب:

تبخل أيدينا بأرواحنا	على زمن هن من كسبه
فهذه الأرواح من جوّه	وهذه الأجسام من تربه
يموت راعي الضأن في جهله	ميتة جالينوس في طبّه
وربما زاد على عمره	وزاد في الأمن على سربه

الذي أخذه من قول أبي غسان المتطبّب:

حكم كأس المنون أن يتساوى	في حماها الغبي والألمعيُّ
ويحل البليد تحت ثرى الأر	ض كما حل تحتها اللوذعي
أصبحا رمّة تزايل عنها	فضلها الجوهري والعرضي
وتلاشى كيانها الحيواني	وأودى تقويمها المنطقي

وعلق عليه قائلاً: «وهذا كلام من الإلحاد على غاية الاضمحلال والفساد؛ فليس تساوي الناس في الموت والفناء حجة في عدم البقاء والمراتب في دار الجزاء..»(٢).

وأورد ابن عبدالبر قول المتنبي

والظلم من شيم النفوس فإن تجد	ذا عفة فلعلّةٍ لا يظلم

وقوله:

ومن عرف الأيام معرفتي بها	وبالناس، روى رمحَه غير راحم

---

(١) شرح مشكل المتنبي: ١٠٠ .

(٢) الذخيرة: ٢/١/٤٨١ ـ ٤٨٢ .

فضربهما على محك الدين والأخلاق، فما وجدهما يصدران عن شيء من الصفح والمغفرة اللَذين هما من أخلاق الإسلام، فقال مهجّناً.

«هذه الأخلاق أخلاق الفساق، ومن لم يتأدب بأدب القرآن، ولا استنّ بسنن الإسلام في الأخذ بالعفو والصفح والرحمة والرأفة.

وأين قول المتنبي من قول محمود الوراق:

إني وهبت لظالمي ظلمي　　　وغفرت ذاك له على علمي

ورايته أسدى إليّ يداً...»(١)

وهجّن ابن القيم الجوزية قول أبي الطيب:

يترشفن من فمي رشفات...

وسماه «العاشق الخبيث» وقال في نقد البيت صرح الخبيث أن وصله أشهى إليه من رحمة ربه..(٢)

وبعـــــد

فقد عرض هذا البحث لوجه آخر من وجوه الاتجاه الديني والخلقي في النقد العربي التطبيقي للشعر، وتلمّسه في:

١ ـ رواية الشعر، فانتهى إلى أن بعض النقاد ـ بسبب التحرج الديني أو الخلقي ـ أحجم عن رواية شعر رأى فيه ضرباً من التجاوز العقدي، أو التساهل الديني، أو الغلو المفرط الذي يتجافى مع الشرع أو الأخلاق، بل زاد بعضهم على ذلك، فحملته النزعة الدينية على تغيير رواية بعض الشعر.

---

(١) بهجة المجالس : ٣٦٦/١ . .

(٢) الداء والدواء : ٧٥ .

٢ ـ الموقف من شعر من عُرفوا ببعض التجاوزات الدينية، أو الخلقية. وقد تبدّى الاتجاه الذي نرصده هاهنا واضحاً جلياً؛ إذ أوضح البحث أن طوائف مختلفة من النقاد لم ترض عن هذه التجاوزات، أو تقرها، أو تستحسنها، أوتر فيها ـ على نحو ما ترى بعض بعض التوجهات النقديمة الحديثة ـ نقاط تميز وائتلاق.

وتباين موقف بعض النقاد بين النظرية والتطبيق، فبدا هذا المنزع الديني والخلقي عند من رأى الشعر نكداً بابه الشر، مجاله دنيوي، يليّنه دخوله في أغراض الخير كالأصمعي مثلاً، وعند من رأى الشعر بمعزل عن الدين، وسوء المعتقد لا ينتقص من قدر الشاعرية، ولا يمنع الناقد من الإقرار بها كالجرجاني والثعالبي. وعند غير هؤلاء.

إن هؤلاء وأولئك ـ بدوا وهم يقفوف على نماذج مما غلا فيها الشعراء، أو تجاوزوا قيم الدين أو الأخلاق ـ منكرين مستهجنين، تصدم هذه النماذج حسهم الديني، فلا تشفع مكانة قائليها أن يغضوا الطرف عنها، أو يتقبلوها، بَلْهَ أن يثنوا عليها أو يستملحوها، وظلت عندهم من عيوب الشاعر وسقطاته، يؤاخذ بها، ويُثلب من أجلها، وقد تؤخره عند طائفة منهم، أو تمنع من الاحتجاج بشعره.

قال أبو عبيدة عن أبي نواس: «لولا تهتكه لفضح جميع الشعراء»(١)

وقال أبو عمرو الشيباني: «لولا ما أخذ فيه أبو نواس من الرفث لاحتججنا بشعره، لأنه محكم القول»(٢)

وهذا كله يؤكد حضور الاتجاه الديني والخلقي في النقد العربي القديم، وصدور كثير من النقاد عنه في الحكم على العمل الأدبي وتقويمه.

---

(١) ديوان أبي نواس: ١٤ .

(٢) طبقات الشعراء لابن المعتز: ٢٠٢ .

ثبت المصادر

١ ـ إعجاز القرآن: الباقلاني، تحقيق السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر: ١٩٦٢م.

٢ ـ الأغاني: أبو الفرج الأصبهاني، دار الكتب المصرية.

٣ ـ ألف باء: البلوي، عالم الكتب، بيروت، من دون تاريخ.

٤ ـ بهجة المجالس وأنس المجالس: ابن عبدالبر القرطبي، تحقيق محمد مرسي الخولي، الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م.

٥ ـ تأويل مشكل القرآن: ابن قتيبة، تحقيق السيد أحمد صقر، دار التراث، القاهرة: ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م، ط ثانية.

٦ ـ جمع الجواهر: الحصري القيرواني، تحقيق محمد علي البجاوي، القاهرة، عيسى البابي الحلبي: ١٣٧٢هـ ـ ١٩٥٣م.

٧ ـ ديوان أبي نواس: تحقيق إيفالد فاغنر، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٣٧٨هـ ـ ١٩٥٨م.

٨ ـ الداء والدواء: ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد جميل غازي، مطبعة المدني، القاهرة: ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٩ ـ ديوان المعاني: أبو هلال العسكري، تحقيق المستشرق كرنكو، مكتبة القدس، القاهرة: ١٣٥٢هـ.

١٠ـ الذخيرة: ابن بسام، تحقيق د. إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس: ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١١ـ رسالة الغفران: أبو العلاء المعري، تحقيق د. عائشة عبدالرحمن، القاهرة: ١٣٩٧هـ ١٩٧٧م، ط سادسة.

١٢ـ زهر الآداب: الحصري القيرواني، تحقيق علي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ط ـ ثانية

١٣ـ سمط اللآلي: البكري، تحقيق عبدالعزيز الميمني، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة: ١٣٥٤هـ ١٩٣٦م.

١٤ـ الشعر والشعراء: ابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار المعارف، مصر: ١٩٦٦م.

١٥ـ طبقات الشعراء المحدثين: ابن المعتز، تحقيق عبدالستار فراج، دار المعارف، مصر: ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

١٦ـ طبقات فحول الشعراء: ابن سلام، تحقيق محمود شاكر، جامعة الإمام محمد بن سعود ـ الرياض.

١٧ـ قضايا الشعر العربي المعاصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس: ١٩٨٨م.

١٨ـ الكامل. المبرد، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، والسيد شحاتة، دار نهضة مصر: من غير تاريخ، وطبعة مؤسسة الرسالة، تحقيق د. محمد الدالي، بيروت.

١٩ـ الكشاف: الزمخشري.

٢٠ـ الكشف عن مساوىء المتنبي: الصاحب بن عباد، ضمن كتاب الإبانة، تحقيق إبراهيم الدسوقي البساطي، دار المعارف، مصر: ١٩٦١م.

٢١ـ مجموعة المعاني: مؤلف مجهول. دار طلاس، دمشق

٢٢ـ المنصف: ابن وكيع التنّيسي، تحقيق د. محمد رضوان الداية، دار قتيبة، دمشق: ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٣ـ الموشح: المرزباني، تحقيق علي محمد البجاوي، دار نهضة مصر، القاهرة: ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

٢٤ـ نضرة الإغريض في نصرة القريض: المظفر بن الفضل العلوي، تحقيق د. نهى عارف الحسن، مجمع اللغة العربية، دمشق: ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٢٥ـ الوساطة بين المتنبي وخصومه: الجرجاني، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، وعلي محمد البجاوي، عيسى البابي الحلبي، مصر: ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٢٦ـ يتيمة الدهر: الثعالبي، بيروت.

خبر الآحاد بين القبول والرد

ـ في الأحكـام والاعتقـاد ـ

الدكتور محمد علي الحسن *

ليس هذا الموضوع جديداً، ولا بدعة مستحدثة كما يدعي المدعي. بل هو قديم قدم هذه الشريعة. فمنذ نزل القـرآن وهـو يتكلم عن اليقين وعلم اليقين. وعين اليقين. وحق اليقين، ولكل كلمة مدلولها في موضعهـا. وتكلم عن الظن واتباع الظن وأنه لا يغني من الحق شيئاً.

وجاء علماء المصطلح وصنفوا الاحاديث تصنيفاً لا نظير له، وعنـوا بها عناية لم يعرف التاريخ لها مثيلاً، ووضعـوا مصطلحـات في الحـديث وأنواعه. فهذا متواتر. وهذا مشـهور. وهذا آحاد، والآحاد أصناف وأنواع. صحيح وحسن. وعزيز وغريب. وضعيف وموضوع. ولكل نوع أحكامـه. ولم يكن وضع هذه المصطلحات تحكماً ولا اعتبـاطـاً. بـل كـان محكـماً رصيناً رتبوا عليها أحكاماً. وبنوا عليها نتائج وافكاراً.

ولعلماء الأصول كلام طـويـل في الأحـاديث. ومـدى الأخـذ بهـا في الاحكام. ولعلماء العقيدة والكلام. حديث طـويـل في مـدى الأخـذ بهـا في العقائد، ويستمر الحديث مثيراً للخلاف في عصرنا الحاضر. ولكن بصـورة مشوهة. وقد تأجج الخلاف حتى اتخذ لوناً جديداً من الخصام والعداوة. وقد تمتزج السياسة به أحياناً حتى يأخذ دور الصراع والتناحـر. فكم من مرة بل مرات تحدث المخاصمات في الندوات والمؤتمرات. هذا يمثل اتجاهاً. وذاك يمثل إتجاهاً. والناس تنظر بحيرة وعجب لما يحدث ويقع. وقد اتخذ

---

* استاذ مساعد في علوم القرآن والتفسير ـ كلية الدراسات الاسلامية والعربية ـ دبي

الصراع طريقه إلى الصحف والمجلات بل تناول الباحثون هذه القضية في مجلات الجامعات. فكتب أحدهم مؤيداً للأخذ بخبر الآحاد في الاعتقاد. وكتب آخر كتاباً بعنوان ـ الاستدلال بالظني في الاعتقاد ـ وفند جميع الأدلة التي يحتج بها بخبر الآحاد في الاعتقاد. وقد وقف الشيخ الألباني نفسه وجماعته للتصدي لهذه القضية حتى أصبحت أحد محاور جماعته. وآراء سنكشف النقاب عنها في بحثنا المتواضع والذي أطمح من خلاله إلى بيان الحقيقة بجلاء ووضوح.

إن الذي يحدث من الخلاف أمر جلل، ولكن ذلك لا يثنينا عن المضي قدماً في هذا البحث الجاد، وأرجو التوصل إلى نتيجة ترضي أولي الألباب. وأرجو الله التوفيق فيما كتبت، كما أرجوه الأجر والثواب إن أصبت. والمغفرة إن زللت أو أخطأت. هو الهادي إلى سواء السبيل.

خبر الآحاد في الأحكام والاعتقاد

المتأمل في عنوان هذا البحث يلاحظ أنه يشمل شقين وإن شئت فقل فصلين اثنين. فصل في الأحكام وفصل في العقائد. وقبل الحديث عنهما نمهد بفصل تمهيدي لنعرِّف بالحديث وأنواعه. وبالمصطلحات التي سيدور رحى بحثنا عليها. ثم مسك الختام خاتمة وأهم النتائج التي توصلنا إليها.

فصل تمهيدي

أولاً: يقسم علماء المصطلح الأحاديث من حيث عدد الرواة إلى قسمين رئيسين هما:

١ ـ المتواتر: وهو ما رواه جمع عن جمع يستحيل في العادة تواطؤهم على الكذب عن مثلهم إلى منتهاه.

وقد وضعت شروط وضوابط للحكم على الحديث بالتواتر. منها أن

يرويه عدد غير معين على التحديد الا أنه مشروط بأن تحيل العادة تواطؤهم على الكذب، وأن تكون الرواة في جميع الطبقات أولهم كآخرهم وكأوسطهم.

وأن يكون مستند الرواة الحس كقولهم سمعنا أو أخبرنا. فإذا اختل شرط منها. أصبح الحديث غير متواتر وحكم عليه بأنه من أخبار الآحاد.

وجرت عادة المحدثين أن يقسموا المتواتر إلى قسمين:

أولهما: المتواتر اللفظي وهو ما تواتر لفظه مثل حديث النبي ﷺ «من كذب عليّ متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»(١).

ثانيهما: المتواتر المعنوي. وهو ما تواتر معناه أي القدر المشترك منه مثل حديث التيمم. وحديث رفع اليدين عند الدعاء الذي أفرده السيوطي في كتاب مستقل(٢). ومثل حديث نزول القرآن على سبعة أحرف.

حكم الحديث المتواتر:

يقول ابن حجر العسقلاني «الحديث المتواتر هو المفيد للعلم اليقيني. واليقين هو الاعتقاد الجازم المطابق»(٣).

قال الإمام الغزالي «أما إثبات كون التواتر مفيداً للعلم فهو ظاهر»(٤) ومن ذهب خلاف ذلك فقد شذ عن الاتفاق الجماعي. ولا يقول بغير ذلك إلا هالك.

---

(١) قاله الحافظ ابن حجر «فتح الباري» والسخاوي في فتح المغيث. ٣/٤١ ـ ٤٢ ط دار الكتب العلمية بيروت، انه قد رواه نحو مائة من الصحابة. اما ابن الجوزي فجمع طرقه من أكثر من تسعين طريقاً. وذلك في اول كتاب الموضوعات.

(٢) فض الوعاء في أحاديث رفع اليدين في الدعاء». كتيب الفه الامام السيوطي وقد طبع في عمان ـ الأردن.

(٣) شرح نخبة الفكر ص ١٣.

(٤) المستصفى جـ ١ ص ١٣٢ ـ ١٣٣

٢ ـ خبر الآحاد: هو كل خبر لم تتوفر فيه شروط التواتر. فما لم يتواتر فهو آحاد ولو كان مشهوراً على التحقيق.

وحكمه: وجوب العمل به متى ثبت وتوفرت فيه شروط القبول.

أي هو موجب للعمل وغير موجب للعلم على حد تعبير علماء المصطلح كما سيأتي.

ثانياً: بعد أن حددنا معنى الحديث المتواتر والآحاد نحدد المعاني لهذه الألفاظ بتعريفها لغة واصطلاحاً ـ والتي لا غنى عنها في بحثنا هذا. والألفاظ هي:

العقيدة: العلم، اليقين، الظن، الشك، الأمارة، الدليل، العمل، الاحتمال، الاجتهاد.

نقول: العقيدة: هي التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل ولنا عودة لتفصيل القول فيها.

والعلم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع.

واليقين: في اللغة هو العلم الذي لا شك معه.

أما في الاصطلاح فهو اعتقاد الشيء بانه كذا، مع الاعتقاد بأنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال.

والقيد الأول: جنس يشتمل على الظن أيضاً، والثاني يخرج الظن، والثالث: يخرج الجهل، والرابع يخرج المقلد المصيب(١).

الظن: هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك، وقيل: الظن أحد طرفي الشك بصفة الرجحان.

---

(١) التعريفات للجرجاني ص ١١٣

الشك: هو التردد بين النقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك، وقيل: الشك ما استوى طرفاه، وهو الوقوف بين الشيئين لا يميل القلب لأحدهما على الآخر، فإذا ترجح أحدهما ولم يطرح الآخر فهو ظن، فإذا طرحه فهو غالب الظن وهو بمنزلة اليقين.

الأماره: لغة لعلامة، واصطلاحاً: هي التي يلزم من العلم بها الظن بوجود المدلول كالغيم بالنسبة للمطر، فإنه يلزم من العلم به الظن بوجود المطر، والفرق بين الأمارة والعلامة، أن العلامة ما لا ينفك عن الشيء الدالة عليه كوجود الألف واللام على الاسم، والأماره تنفك عن الشيء والمدلول عليه كالغيم بالنسبة للمطر(١).

الدليل: المحجة البيضاء(٢)، ما يتصل لأثبات حقيقة من الحقائق، وهو عند الأصوليين يفيد العلم واليقين بخلاف الأمارة.

العمل: هو ما يقام به من أفعال عملية أو قولية دل عليها الدليل الشرعي، وهو مغاير للاعتقاد، وهو مخصوص بالجوارح، وأما الاعتقاد فإن محله القلب والمطلوب فيه هو التصديق الجازم فقط(٣).

الاحتمال: هو احتواء اللفظ لأكثر من معنى واحد. أو تردد أمر من الامور بين اثنين فأكثر.

الاجتهاد: هو بذل الفقيه ما وسعه من جهد مع تحصيل غلبة الظن في استنباط حكم شرعي عملي.

وإنما أردت من هذه التعريفات، وضع الأمور في موضعها الصحيح لأنها أمور متداخلة كما سيلمس ذلك من خلال تعريفنا الموسع لكلمتي

---

(١) الاستدلال بالظني ص ١١ .

(٢) ط دار صادر ـ بيروت ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م .

(٣) الاستدلال بالظني ص ١٢ .

العلم والظن واللتين هما أحد محاور بحثنا.

يقول الراغب الأصفهاني(١). «الظن في اللغة اسم لما يحصل عن أمارة وهو ما يقابل اليقين، ويفيد الاحتمالين مع ترجيح احدهما وبقاء احتمال النقيض. والأمور الاجتهادية قائمة على غلبة الظن، إذ أن الاجتهاد كما مر معنا هو: «بذل الفقيه ما وسعه من جهد لتحصيل الظن في استنباط حكم شرعي عملي» وحكم الله في حقه: «ما توصل إليه بأجتهاده وغلب عليه ظنه» فالاجتهاد قائم على غلبة الظن. ولذلك فهو يحتمل الخطأ، والفقيه في خطاه الاجتهادية متأرجح بين الصواب والخطأ حتى تحصل عنده غلبة الظن، بعد استفراغه الجهد أن هذا هو حكم الله في هذه المسألة الحادثة بعد نصبه الدليل أمارة عليه».

وإذا تتبعنا الكثير من النصوص التي وردت فيها كلمة الظن سواء كانت في القرآن الكريم أم في الأحاديث الشريفة، أم في شعر العرب من الطبقة التي يستشهد بشعرها لوجدنا أن كلمة الظن لا تفيد إلا معنى واحداً هو مدلولها اللغوي الوضعي حسبما أوردته المعاجم والقواميس اللغوية. فهي تفيد ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، وذلك لتمييزها عن كلمة الشك التي تفيد تساوي الاحتمالين من غير ترجيح.

كما أنها ليست من الالفاظ المتضادة، مثل كلمة قرء: بمعنى الطهر والحيض، وكذلك ليست من الالفاظ المشتركة مثل كلمة العين التي تفيد المبصرة والذهب والجاسوس. ويخطىء من يقول بأن كلمة الظن هي من الأضداد أي انها تفيد الظن وتفيد العلم سواء كان القائل بهذا من علماء اللغة أو غيرها. فان هذا مردود بأبسط الامور، إذ كيف نقول بذلك الرأي مع اجتماع الكلمتين على طرفي النقيض في أكثر من آية واحدة كقوله تعالى

(١) مفردات الفاظ القرآن ص ٣٢٧

﴿وما لهم بذلك من علم إن هم الا يظنون﴾(١) وقوله ﴿قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون الا الظن...﴾(٢) وقوله: ﴿ما لهم من علم إلا اتباع الظن﴾(٣)

وآيات اخرى كثيرة، فكيف تفيد كلمة الظن العلم والظن معا، ككلمة القرء، مثل هذا بعيد جداً لورود الكلمتين على سبيل المقابلة في الآية الواحدة.

أما قول محمد بن القاسم: بأن كلمة الظن هي من الأضداد أي أنها تفيد الشك واليقين. ويأتي بشواهد على ذلك ولكنه يختم كلامه بقوله: «وقال أبو العباس: إنما جاز أن يقع الظن واليقين لأنه قول بالقلب فإذا صحت دلائل الحق وقامت أماراته كان يقينا. وإذا قامت دلائل الشك وبطلت دلائل اليقين كان كذباً. وإذا اعتدلت دلائل اليقين والشك كان على بابه شكاً لا يقينا ولا كذباً، فهو هنا يخرج بالخلاصة التي قلنا بها وهي وجود الأمارات والقرائن التي ترفع الظن إلى مرتبة اليقين أو تهبط به إلى مستوى الشك أو التكذيب. ولذلك فيبقى الظن ليس من الأضداد بل يبقى على طبيعته من حيث دلالته اللغوية وهي افادة الاحتمالين مع ترجيح أحدهما(٤).

هذا حتى إذا سلمنا بأن كلمة الظن هي من الأضداد أي تفيد الشك واليقين. فأنها في هذه الآيات ـ آيات العقيدة ـ التي تجتمع فيها الكلمتان معاً وهما العلم والظن. فإنها في هذه الحالة يقطع بإفادتها المعنى الحقيقي لها فتفيد الاحتمالين مع الترجيح. وتخرج عن كونها من الاضداد، وعلى

---

(١) سورة الجاثية آية ٢٤

(٢) سورة الأنعام آية ١٤٨

(٣) سورة النساء آية ١٥٧

(٤) كتاب الأضداد ص ١٩٦

حد تعبير العلماء: هما من الكلمات التي إذا اجتمعتا افترقنا.

وهذه آية اخرى توضح ذلك وهي قوله تعالى﴿ واذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها قلتم ما ندري ما الساعة إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين﴾(١) فهذه الآية بمعناها الواضح تقطع الطريق على كل من يقول بأن كلمة الظن هي من الأضداد أي تفيد الظن والعلم معاً

وظنية النصوص التي وردت عن الشارع الكتاب والسنة. تنقسم إلى قسمين:

١ ـ قسم يتعلق بثبوتها. فنقول قطعي الثبوت أو ظني الثبوت

٢ ـ وقسم يتعلق بدلالتها. فنقول قطعي الدلالة أو ظني الدلالة.

فقطعي الثبوت هو القرآن الكريم. وما تواتر من الأحاديث الشريفة وأما ظني الثبوت فهو ما نزل عن هذه المرتبة من أحاديث الآحاد فهي صحيحة في ذاتها ولكن شروطها التي وضعت لها واخذت بها انزلتها عن مرتبة القطعي فكانت ظنية الثبوت، والحديث المشهور يلحق بالصحيح من حيث الاستدلال به، أي يلحق بالآحاد.

واما قوله قطعي الدلالة فهو النص الذي يدل على معنى واحد ولا يحتمل معنى آخر غيره. مثل قوله تعالى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾(٢) فإن هذه الآية الكريمة مع كونها قطعية الثبوت هي قطعية الدلالة. لانها تدل على قطع يد السارق وبترها بالسكين ولا تحتمل معنى آخر غيره، كما انها ليست خاضعة للتأويل، ومثلها آيات العقيدة التي ستأتي لاحقاً، فهي من الآيات المحكمة من حيث القطع ﴿فاقطعوا أيديهما﴾. وأما من حيث مكان القطع، فأن كلمة اليد مطلقة فهي تندرج

(١) سورة الجاثية آية ٣٢

(٢) سورة المائدة آية ٣٨

على اليد من عرق المنكب إلى رؤوس الأصابع فجاءت السنة وقيدت هذا الاطلاق بأن نفذ الرسول ﷺ هذا القطع من الرسغ.

وعلى ذلك فالظن ينقسم إلى قسمين ظن بعد اجتهاد، وهو ما يسمى ظني الدلالة، وظن بحسب النقل، وهو ما يسمى ظني الثبوت.

أما كلمة العلم الذي نحن بصدده والذي هو نقيض الظن فهو من أفعال القلوب، فمحلها القلب من حيث التصديق أو التكذيب أو التردد في قبول الخبر. فالظن والعلم من أفعال القلوب فمحلهما القلب من حيث تصديق الخبر تصديقاً جازماً أو التردد في قبوله أو رفضه كلية.

فالعلم هنا هو. «صفة يتجلى بها الأمر لمن قامت به»(١) أو «هو صفة توجب لمحلها تمييزاً لا يحتمل النقيض» ولو كان هذا التمييز بواسطة الحواس كما هو رأي الأشعري، ويطلق العلم في لسان الشارع العام: على معرفة الله تعالى وآياته وهذا هو الإيمان، والاعتقاد أي «التصديق الجازم المطابق للواقع عن دليل» وهذا ما نحن بصدده.

فالعلم: من صفات الله تعالى العليم والعالم والعلام.

فهو الله العالم بما كان، وما يكون قبل كونه، وبما يكون ولما يكن بعد، وقبل أن يكون، لم يزل عالماً بما كان ولا يزال عالماً بما كان وما يكون، ولا يخفي عليه خافية في الأرض ولا في السماء سبحانه وتعالى أحاط بجميع الأشياء باطنها وظاهرها دقيقها وجليلها على أتم الامكان.

ولكن كلمة ظن وكافة مشتقاتها فلا يجوز أن تأتي في حق الله تعالى ولا بأي حال من الأحوال، وأما الآيات التي وردت فيها كلمة ظن بمعنى علم فإنها لما كان الظن اسماً لما يحصل عن امارة فيصبح البحث في

---

(١) التمهيد للأسنوي ص ٢٢٢ .

الأمارة التي حصل بها الظن. فقد ترتقي بها الأمارة إلى مرتبة اليقين، وأما هي في حد ذاتها فإنها لا تفيد اليقين وانما إفادة اليقين أتت من الإمارة التي رفعتها إلى مرتبة اليقين أي رفعت رجحان هذا الاحتمال حتى قاربت اليقين مثل ﴿الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم﴾(١) ﴿الذين يظنون انهم ملاقوا الله﴾(٢) ﴿إني ظننت أني ملاق حسابية﴾(٣).

وإذا تردد اللفظ الصادر من الشارع بين أمور، فيحمل أولا على المعنى الشرعي لأنه عليه الصلاة والسلام بعث لبيان الشرعيات. فإن تعذر حمل على الحقيقة العرفية الموجودة في عهده عليه الصلاة والسلام لأن التكلم عرفا أغلب من المراد عند أهل اللغة، فإن تعذر حمل على الحقيقة اللغوية لتعينها بحسب الواقع(٤).

فتبقى كلمة ظن لا تفيد إلا مدلولها اللغوي حيث أنها وردت موضوعة لهذا المعنى فقط. وليس هناك في استعمالاتها من نقل أو مجاز، كما أنه ليس هناك من اشتراك أو إجمال أو تضاد، فلم تنقل كلمة ظن من مدلولها اللغوي الوضعي إلى مدلول شرعي مثل كلمة صلاة وصيام وحج وزكاة.

---

(١) سورة البقرة آية ٤٦

(٢) سورة البقرة آية ٢٤٩

(٣) سورة الحاقة آية ٢٠

(٤) مناهل العرفان جـ ١ ص ١٢

الفصل الأول

الأخذ بخبر الآحاد

في الأحكام

اتفق العلماء قاطبة على وجوب العمل بخبر الآحاد في الأحكام إذا كان صحيحاً، ولم يخالف في هذا إلا من لا يعتد برأيه كبعض الخوارج والمعتزلة وبعض مارقة الدين في هذا الزمان، ولعل هؤلاء هم الذين عناهم الرسول ﷺ «ألا هل عسى رجل يبلغه الحديث عني، وهو متكىء على أريكته، فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، فما وجدنا فيه حلالاً أستحللناه، وما وجدنا فيه حراماً حرمناه، وان ما حرم رسول الله كما حرم الله»(١)

قال القرطبي في تفسيره، «وقد أنكرت جماعة من المبتدعة تعبد الله بالظن وجواز العمل به، تحكماً في الدين، ودعوى في العقول، وليس في ذلك أصل يعول عليه»(٢)

والأدلة على الاحتجاج بخبر الآحاد وعلى وجوب العمل به كثيرة نكتفي باهمها:

١ ـ فمن القرآن، قوله تعالى: ﴿فلولا نفر من كل فرقة طائفة

---

(١) رواه أبو داود (٤٦٠٤) والترمذي (٢٦٦٦) واللفظ له، وابن ماجه (١٢) وأحمد ١٣/٤
قلت: حضرت مؤتمراً لاحد الزعامات حين تدريسي في جامعات بلده، ولمست مدى اخبار الرسول ﷺ بالغيب بل وصف الرسول ﷺ له بصفات شخصية فقد كان متكئاً على اريكة «واي أريكه» انها اريكة الحكم، وكان يلوح بعصاه» عليكم بالقرآن، وفي نفس اللحظة كان يشكك بالسنة ويرمي رواتها بالكذب والافتراء، فقلت سبحان الله هذا الرجل الشبعان الذي أتى في هذا الزمان.

قال أبو أيوب السختياني إذا حدثت الرجل بالسنة فقال دعنا من هذا وحدثنا عن القرآن فاعلم انه ضال مضل «انظر الكفاية للخطيب ص ١٦»

(٢) تفسير القرطبي ٣٢٢/١٦

ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون﴾(١)

فالفرقة ثلاثة، والطائفة، واحد أو إثنان، فالآية توجب الحذر وعدم الإقدام على ما يوجب العقاب بقول الطائفة المتعلمة وهي الواحد أو الاثنان مما يدل على أن خبر الآحاد يجب قبوله»(٢)

٢ ـ وقوله تعالى ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ وفي قراءة لحمزة والكسائي وخلف «فتثبتوا»(٣)

أمرت الآية بالتثبت من خبر الواحد إذا كان فاسقاً، ومفهوم المخالفة انه إذا كان الواحد عدلاً فيجب قبول خبره والعمل به.

أو كما يقول الأصوليون علق الحكم بالمشتق وهو مشعر بالعلية، أي أن علة عدم قبول خبره هي فسقه وذلك لتعليق الحكم بصفة الفسق. فإذا انتفى الفسق وجب قبول الخبر والعمل به.

وآيات كثيرة لست في صدد استقصائها والتفصيل فيها، فاكتفي بالمذكور وببعض الأدلة من السنة.

١ ـ ثبت أن رسول الله ﷺ كان يرسل رسله إلى مختلف الأمصار لدعوتهم إلى الإسلام فبعث برسله إلى ملوك الأرض في الآفاق يحملون كتباً. فقاموا بذلك وهم فرادى، وهذا يدل على أن الخبر الذي ينقله هذا المبعوث يجب قبوله والعمل به، وإلا لما فعله الرسول ﷺ. ومثل ذلك حالة تحويل القبلة في مسجد قباء بخبر أحد الصحابة(٤).

---

(١) سورة التوبة آية ١٢٢

(٢) أصول السرخسي ١/٣٢٢، ارشاد الفحول ص ٤٩ المستصفى ١/١٥٢، أصول الفقه أبو النور جـ ٣/١٣٩.

(٣) سورة الحجرات آية ١٦

(٤) القرطبي جـ ٢ ص ١٤٨ أورد رواية البخاري وقال «فخرج رجل ممن كان صلى مع النبي (ص) قبل مكة... ثم قال فداروا...»

ومثل تحريم الخمر فقد روى أنس رضي الله عنه أنه كان ساقي القوم في منزل أبي طلحة، فكان خمرهم يومئذ الفضيخ، فأتاهم آت. فقال: إن الخمر قد حرمت، فقال أبو طلحة: يا أنس «قم إلى هذه الجرة فاكسرها...»(١)

كل هذا دليل على أنهم اعتمدوا خبر شخص واحد، وأن العمل بخبر الواحد كان معروفاً عندهم.

٢ ـ ما رواه الشافعي عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال: «نضر الله عبداً سمع مقالتي فحفظها ووعاها وأداها، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه. قال الإمام الشافعي «فلما ندب رسول الله ﷺ إلى استماع مقالته وحفظها وأدائها، أمر أن يؤديها ولو واحد، دل على أنه لا يأمر من يؤدي عنه إلا ما تقوم به الحجة على من أدى إليه، لأنه إنما يؤدي عنه حلال يؤتى، وحرام يجتنب، وحد يقام، وما يؤخذ ويعطى، وذلك على أنه قد يحمل الفقه غير الفقيه يكون له حافظاً ولا يكون فيه فقيهاً»(٢)

وأدلة أخرى من السنة وأقوال الصحابة والاجماع والقياس.

مما سبق يتضح لنا حجية خبر الآحاد ووجوب الأخذ به في الأحكام فمتى صح الحديث وجب العمل به، إلا أن المالكية والحنفية اشترطوا فيه شروطاً احترازية إضافية، فاشترط المالكية في خبر الآحاد ـ ولو كان صحيحاً ـ أن لا يكون مخالفاً لعمل أهل المدينة، لأن عمل أهل المدينة يعتبر كالحديث المتواتر، ولذا يقدم على خبر الآحاد»(٣)

---

(١) رواه البخاري ١٢/٢٣٢ ومسلم (٥٢٦)

(٢) الرسالة (١١٠٢) وهو حديث صحيح رواه أصحاب السنن رواه الترمذي في سننه ٥/٣٣ كتاب العلم وفي سنن أبي داود ٤/٦٨ كتاب العلم باب فضل نشر العلم، سنن ابن ماجه ١/٨٤ .

(٣) أصول الفقه للشيخ محمد أبو زهرة ص ١٠٤ .

أما الحنفية فقد أضافوا شروطاً ثلاثة:

١ ـ أن لا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه كما في حديث أبي هريرة في ولوغ الكلب من الإناء وغسله سبع مرات، إحداهن بالتراب الطاهر(١)، وكان أبو هريرة يكتفي بالغسل ثلاثاً.

٢ ـ أن لا يكون موضوع الحديث مما تكثر به البلوى، إلا إذا اشتهر، مثل حديث «من مس ذكره فليتوضأ»(٢) رواه مالك وأحمد في مسنده عن بسره بن صفوان.

٣ ـ ان لا يكون الحديث مخالفاً للقياس والأصول الشرعية، إذا كان الراوي غير فقيه، مثل بيع المصراة بردها وصاعٍ من تمر(٣)، وعللوا هذا الشرط بانتشار نقل الحديث بالمعنى وعدوا من غير الفقهاء أبا هريرة وأنساً وسلمان وبلالاً.

---

(١)رواه مسلم في كتاب الطهارة، باب الحكم ولوغ الكلب ١/٢٣٥ ح ٩٣ واصحاب السنن في كتاب الطهارة ايضاً

(٢) رواه اصحاب السنن في كتاب الطهارة، ابو داود ١/١٢٦ والنسائي وابن ماجه ١/١٦١ ورواه مالك في الموطأ ١/٤٢ واحمد ٦/٤٠٦

(٣) رواه البخاري ٢/٧٥٦ في كتاب البيوع باب ان شاء رد المصراه وفي حلبتها صاع من تمر، ومسلم ٣/١١٥٨ وكذا اصحاب السنن...

الفصل الثاني

أخبار الآحاد في الاعتقاد

هذا الفصل هو الأهم في بحثنا بل هو محور الحديث والخلاف وأخص هذا الزمان بعد وجود أحزاب وتكتلات وجماعات يناقش بعضهم بعضاً، وقد كنت ممن تحدث طويلاً، والتقيت بالكثير من هؤلاء وهؤلاء فقد حضرت مجلساً للشيخ الألباني وبادر بنفسه إثارة هذا الموضوع واشتد النقاش والجدل حتى راح وألف كتاباً «وجوب الأخذ بأحاديث الآحاد».

ورحت أقلب المصادر والمراجع، فرجعت إلى القديم والحديث باحثاً عن الحقيقة فوجدت علماء أفذاذاً يرون ما أرى ـ أو بتعبير أصح ـ أرى ما رأوا، فهم أسبق مني سناً وأعظم قدراً، فهم على سبيل المثال لا الحصر المرحوم عبدالوهاب النجار ـ والمرحوم سيد قطب وإمام الأزهر الشيخ محمود شلتوت، والمرحوم القاسمي صاحب تفسير محاسن التأويل والشيخ محمد أبو زهرة وغيرهم كثير.

وسنوافيك بأقوال فريقين اساسيين ورأي ثالث حاول التوسط بين الفريقين ولم يحالفه التوفيق كما سنرى، ونضرب صفحاً عن ذكر الرأي الزاعم أن خبر الآحاد لا يؤخذ به في الأحكام والاعتقاد لسقوطه من الاعتبار، هذا وقد قسمت هذا الفصل إلى مبحثين كما سيأتي ثم الخاتمة أخيراً.

المبحث الأول

(القائلون بوجوب الأخذ به في الاعتقاد)

من أبرز القائلين بأن خبر الآحاد يؤخذ به في العقائد - وأنه يفيد العلم والعمل معاً داود الظاهري وابن حزم ونقل عن الإمام أحمد(١) في رواية، وابن الصلاح وابن تيمية وتلميذه ابن القيم واختاره من المتأخرين صديق حسن خان والمرحوم صبحي الصالح، والشيخ ناصر الدين الألباني.

قالوا متى صح الحديث أخذ به في الاعتقاد واستدلوا على مذهبهم بما سبق ذكره في أدلة الاحتجاج بخبر الآحاد في الأحكام، فسحبوا ذلك إلى الاحتجاج به في الإعتقاد، فلا ضرورة لإعادة ذلك، وسنكتفي بذكر ما أضافوه والذي أطال في ذكره الامام أبو محمد بن حزم قال قال الله عز وجل عن نبيه ﷺ ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ وقال تعالى آمراً نبيه عليه الصلاة والسلام أن يقول. ﴿إن أتبع إلا ما يوحى إلي﴾(٢) وقال تعالى. ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾(٣) وقال تعالى ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾. فصَحَّ أن كلام رسول الله ﷺ كله في الدين وحي من عند الله عز وجل لا شك في ذلك، ولا خلاف بين أحد من أهل اللغة والشريعة في أن كل وحي نزل من عند الله تعالى فهو ذكر منزل، فالوحي كله محفوظ بحفظ الله تعالى له بيقين، وكل ما تكفل الله بحفظه فمضمون أن لا يضيع منه وأن لا يحرف منه شيء أبداً تحريفاً لا يأتي

(١) الصواعق المرسلة ص ٥٧٥ ذكره ابن القيم

(٢) سورة الاحقاف آية ٩

(٣) سورة الحجر آية ٩

البيان ببطلانه، إذ لو جاز ذلك لكان كلام الله تعالى كذباً، وهـذا لا يخطـر ببال ذي مسكة عقل، فوجب أن الدين الذي أتانا بـه محمـد ﷺ محفـوظ بتولي الله تعالى بحفظه، مبلغ كما هو إلى كل من طلبه مما يـاتي أبداً إلى انقضاء الدنيا، قال تعالى: ﴿لأنذركم به ومن بلـغ﴾(١) فـإن كـان كـذلك كافياً لضروري ندري أنه لا سبيل البتة إلى ضياع شيء قالـه رسـول اللـه ﷺ في الدين، ولا سبيل البتة إلى ان يختلط به باطل موضوع اختـلافـاً لا يتميز عن أحد من الناس بيقين، لو جاز ذلك لكـان الـذكـر غير محفـوظ، ولكان قول الله تعالى ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا لـه لحـافظـون﴾ كـذبـاً ووعداً مخلفاً، وهذا لا يقوله مسلم.(٢)

وبالغ المتأخرون في الأخذ بخبر الآحاد ولو كان حسناً، قـال الشيـخ صديق حسن خان «والضرب الآخر من السنة خبر الآحاد ورواية الثقـات الأثبات بالسند المتصل الصحيح والحسن، فهذا يوجب العمل عن جمـاعـة من علماء الأمة وسلفها الـذين هم القـدوه في الـدين، والحجـة الأسـوة في الشرع المبين، ومنهم من قـال: **يوجب العلم والعمل** جميعاً، وهـو الحق وعليه درج سلف هذه الأمة وأئمتها».

وهذه المبالغة في قبول الحديث ولو كـان حسنـاً، لم يـوافقـه عليهـا القائلون بالاحتجاج بخبر الآحاد في العقائد فابن تيمية رحمه الله وإن كان يرى القطع بالحديث الآحادي إلا أنه لا يراه في كل الأحـاديث بـل يـراه في جمهور أحاديث البخاري ومسلم «لأن جميع أهل العلم بالحديث يجزمون بصحة جمهور الكتابين. وسائر الناس تبع لهم في معرفة الحديث».(٣)

---

(١) سورة الانعام آية ١٩

(٢) الاحكام في اصول الاحكام ٣٦/١

(٣) الفتاوي ١٦/١٨ ـ ١٧

قــال ابن كثير رحمــه اللــه «وقفت على كــلام لشيخنـــا ابن تيميــة مضمونة: أنه نقل القطع بالحديث الذي تلقته الأمة بالقبول»(١) وقد وافق ابن القيم الجوزية وابن كثير فيما ذهب إليه شيخهما وذهب ابن الصــلاح إلى الاكتفاء بوجود الحديث في الصحيحين أو أحدهما.

ورد في التقريب «أن ما روياه يعني في الصحيحين أو أحدهمــا فهو مقطوع بصحته، والعلم القطعي حاصل فيه».(٢)

هــذه أقــوالهم التي تجــزم بــأن خبر الآحــاد مــوجب للعلم اليقيني وبوجوب أخذه في العقائد، فإذا أبطلت بالنقض وأثبت المــدعي العكسي لهــا أعني عدم الأخذ بها في العقائد وأنها تفيد الظن ولا تفيد العلم، إذا حصــل هذا فقد صحت الدعوى المطلوبة وهــذا مــا نبغي ونــريــد من هــذا البحث فنقول وبالله المستعان «إن أقوى حجج القوم ما قاله ابن حــزم الأنــدلسي والذي أيد ابن القيم قوله في كتابه الصواعق المرسلة.

وقبل إثبات خطأ قول ابن حــزم، نلفت النظــر إلى أن ابن حــزم وإن كان يقول بوجوب الأخذ بالاعتقاد بخبر الآحاد إلا أنه يفــرق بين الاعتقــاد والعمل بالحكم الشرعي.

أما بالنسبة للاعتقاد فإنه يقول: مسالة «١» قال أبو محمد رضي الله عنه:

أول ما يلزم كل أحد، ولا يصح الإسلام إلا به، ان يعلم المرء بقلبــه علم يقين وإخلاص لا يكون لشيء من الشك فيه أثر، وينطق بلسانه ولابــد بأن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله. برهان ذلك... ثم يسرد البرهان العقلي.

---

(١) اختصار علوم الحديث ص ٣٦

(٢) التقريب ص ٦ نقله عن ابن الصلاح

ثم يقول: (ولا يحل الحكم بالظن أصلاً لقوله تعالى: ﴿إن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾(١) ويقول رسول الله ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث»(٢) وبالله التوفيق.

فابن حزم واضح لديه أمر العقيدة، وأنها لا تؤخذ إلا عن علم ويقين، ولا يجوز ان تؤخذ بالظن.

وأما بالنسبة للأحكام الشرعية فإنه يقول بجواز أخذها بالظن فيقول:

«مسألة (١٠٨) والمجتهد المخطىء أفضل عند الله من المقلد المصيب... برهان ذلك قول الرسول ﷺ «إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر...»(٣)

ومع ذلك فانه يلحق بهذه المسائل امراً آخر، وهو الاستدلال بحديث الآحاد في العقيدة لانه في نظره يفيد العلم واليقين، ذلك لانه يجري الاحاديث مجرى القرآن في اشتمال كلمة «الذكر» على القرآن والسنة معاً، فما ينطبق على القرآن من حيث الحفظ ينطبق على السنة، فاجرى الحديث مجرى القرآن في ذلك، وقال بأن حديث الآحاد يفيد العلم.

أسوق اليك قول صاحب كتاب الاستدلال وفيه الرد والنقض لهذا الدليل الذي هو أقوى ما استدل به على الأخذ بالآحاد في الاعتقاد.

يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾(٤)

---

(١) المحلى جـ ١ ص ٢

(٢) المرجع السابق ص ٧١

(٣) السابق ص ٦٩

(٤) سورة الحجر آية ٩

ويقول ﴿إن علينا جمعه وقرآنه﴾(١) فكلمة الذكر هنا تعني القرآن فقط ولا تعني السنة المشرفة، فالله تكفل بحفظ القرآن وجمعه وقرآنه، ولكن فيما يتعلق بالسنة فالرسول ﷺ يقول «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار»(٢) فهذا خاص بالسنة ولا يتصور تعمد الكذب على الله في القرآن، لأن الآية قطعت الطريق على كل ذلك بأن تكفل الله بحفظه. والحديث يشير إلى عدم استحالة الكذب والوضع في السنة. والآية تشير إلى استحالة الكذب في القرآن.

وقد بين لنا الله واخبرنا عن الكتب السابقة التي انزلها على رسله بأنه استحفظهم عليها بقوله تعالى ﴿والربانيون والأحبار بما استحفظوا من كتاب الله وكانوا عليه شهداء..﴾(٣) فزادوا فيها ونقصوا، وغيروا وبدلوا بأخبار الله بذاك. وأما القرآن فان الله هو الذي تكفل بحفظه. فتبقى السنة خارجة عن ذلك بإشارة الحديث بامكانية الكذب والوضع على لسان رسول الله ﷺ. كما أن السنة قد تأخر جمعها وتدوينها عشرات السنين. يضاف إلى ذلك أنهم أجازوا روايتها بالمعنى دون اللفظ بعينه وقد حصل ذلك بالفعل، وهذا بالقطع والتأكيد يخرجها من أن يتناولها معنى الذكر الذي تكفل الله بحفظه لفظاً ومعنى وهو القرآن.

كما أن **البيان غير المبين** فعندنا بيان ومبين وكل واحد غير الآخر. فقول الله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾(٤) فالذكر هو المنزل وهو الذي يحتاج إلى بيان فكانت السنة هي المبينة. فالذكر المحفوظ في الآية السابقة هو القرآن والتبيان في هذه الآية هو السنة، وبهذا نستطيع أن نفرق بينهما فلا ينسحب معنى الآية الأولى وهي

---

(١) سورة القيامة آية ١٧

(٢) حديث متواتر سبق ذكره

(٣) سورة المائدة آية ٤٤ .

(٤) سورة النحل آية ٤٤

﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ على ما تناولته الآية الثانية من الذكر وتبيانه في قوله تعالى: ﴿وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ بل يختص بشطر منها وهو الذكر المنزل. أما الشطر الثاني من الآية وهو ﴿... لتبين للناس...﴾ فإنه أمر آخر غير الذكر وهو السنة المبينة. والسنة هذه قد تناولها حديث الرسول بقوله «من كذب علي متعمداً...» فقوله «علي» تخصيص للسنة.

كما أن هناك فرقاً بينهما في التعريف، فالقرآن هو. «اللفظ المعجز المنزل على رسول الله ﷺ المنقول عنه بالتواتر المتعبد بتلاوته».

والسنة هي «ما صدر عن رسول الله ﷺ غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير».

فهذا التعريف للسنة يختلف عن تعريف القرآن. كما أن الآية التي وردت في سورة الأحزاب: «واذكرن ما يتلى في بيوتكن من آيات الله والحكمة»(١) فإن المفسرين يقولون بأن آيات الله هو القرآن وهذا واضح، وان الحكمة هي السنة.

وبهذا كله يتبين أن قول ابن حزم في أن الأحاديث كلها آحادها ومتواترها يستدل به في العقيدة قول يحتاج إلى نظر، لأن دليله لا ينطبق على الواقع المذكور من أن كلمة الذكر تشمل القرآن والسنة وبالتفصيل تخرج السنة من هذا المعنى وتبقى أحاديث الآحاد ظنية في ثبوتها فيسقط رأيه هذا بهذا الاستدلال.

أما حفظ السنة من حيث عمومها فهذا لابد منه، ويجب أن يكون مقطوعا به لأن التبيان الوارد في الآية لابد منه. وقد ثبت أكثره بالتواتر. فهذه أحكام الصلاة والزكاة(٢) والحج وغيرها. فقد وردت الآيات القرآنية

---

(١) سورة الاحزاب آية ٣٤

(٢) الاستدلال بالظني ص ٦٢

بذلك مجملة وأتت السنة فبينتها.

وبعد فإنه من الغريب حقاً أن يتمسك بقول ابن حزم من يقسم الأدلة إلى قطعية الثبوت وظنية الثبوت، مع هذا يقول إن خبر الآحاد الظني الثبوت يفيد العلم ويؤخذ به في العقائد، ومن عجب أن يصنف علماء الأصول والمصطلح الحديث إلى قسمين رئيسين المتواتر وغير المتواتر، وبعدها يرتبون نتائج متماثلة في الأخذ بهما في العقائد والأحكام.

إن إبن حزم قد جاء موقفه منسجماً لزعمه أن خبر الآحاد يفيد العلم، والعقائد لا تؤخذ إلا عن علم ويقين، ولكن ما وجه الانسجام بين من يقول ان خبر الآحاد ظني في ثبوته ويفرق بينه وبين الخبر المتواتر ثم يقول بوجوب الآخذ به في العقيدة كما يؤخذ بالخبر المتواتر.

بقي قول الأئمة الأعلام الذين قالوا بوجوب الأخذ بخبر الآحاد في الاعتقاد فنوردها قولاً قولاً ونثني بالنقض:

١ ـ أما كلام الامام أحمد بن حنبل فيبدو أن الإمام أحمد قد روي عنه روايتان وقد أشار ابن القيم اليهما، قال عبدالعزيز البخاري في شرح أصول البزودي ذهب اكثر اهل الحديث إلى أن الاخبار التي حكم أهل الصنعة بصحتها توجب علم اليقين بطريق الضرورة وهو مذهب الامام احمد.(١)

٢ ـ أما قول ابن الصلاح «إن ما روياه في الصحيحين أو أحدهما فهو مقطوع بصحته والعلم القطعي حاصل فيه» فقد أورده الإمام النووي في التقريب ثم عقب على ذلك، وقد خالفه المحققون والأكثرون، فقالوا: يفيد الظن ما لم يتواتر».(٢)

---

(١) انظر مختصر الصواعق المرسلة. جـ ٢: ٣٦٢ وهي من تصحيحات المحكم التي ارشدنا اليها وانظر كذلك كشف الاسرار ٢/٣٧١

(٢) التقريب ص ٦

قال في شرح مسلم: لأن ذلك شأن الآحاد لا فرق بين الشيخين وغيرهما وتلقي الأمة بالقبول إنما أفاد وجوب العمل بما فيهما من غير توقف على النظر فيه، بخلاف غيرهما فلا يعمل به حتى ينظر فيه ويوجد فيه شروط الصحيح، وقد اشتد انكار ابن برهان على من قال بما قاله الشيخ وبالغ في تغليطه، وكذا عاب ابن عبدالسلام على ابن الصلاح هذا القول.(١)

٣ ـ أما قول ابن تيمية فهو أكثر تحوطاً من ابن الصلاح، ذلك أنه لم يعمم القول في عموم أحاديث الصحيحين بل قال جمهور أحاديث البخاري ومسلم ثم يضيف إلى ذلك شرطاً آخر «وهو تلقي الامة للحديث بالقبول...».

وإنما لم يعمم القول بأحاديث الشيخين لانه قد سبق أن رد للبخاري حديثاً في كتاب الإيمان وبدأ الخلق» فله كلام طويل. لذا قال جمهور الاحاديث دون أن يقول وعموم الاحاديث.

وأما قوله في اشتراط تلقي الأمة بالقبول، فيرد عليه بما قيل في الرد على من سبقه، ذلك أن الحديث لا يتغير حكمه في إفادة القطع أو عدم ذلك، سواء تلقته الامة بالقبول أم لم تتلقه بالقبول، لأنه لا عبرة للتلقي بعد أن دون الحديث في كتب الحديث. آه.

بعد الحديث عن أدلة النقص لمن استدل بإفادة خبر الآحاد العلم والعمل معاً، نثني برأي البينية «بين بين» وهو مذهب ارتآه الإمام الصنعاني: قال: إن خبر الواحد يفيد الظن فإذا حفته القرائن أفاد العلم، وقد يقع فيها أخبار الآحاد المنقسمة إلى مشهور وعزيز وغريب، وهي أقسام الآحاد ما يفيد العلم النظري بالقرائن على المختار».(٢)

إن صدر كلام الصنعاني يثبت الظن لخبر الآحاد المجرد من القرائن وهذا

(١) الاستدلال بالظني ص ٥٩ .
(٢) توضيح الافكار ١/٢٦ .

هو حكم خبر الآحاد كما هو رأي الجمهور أنه يفيد الظن ولا يفيد العلم.

أما الكلام في القرائن فهو موضوع آخر، ذلك أن القرائن قد ترفع الظن إلى غلبة الظن وقد ترفع غلبة الظن إلى العلم، فالعبرة هنا للقرائن لا لمجرد الخبر، فالقرائن والأمارات شيء وخبر الآحاد المجرد شيء آخر.

فخبر الآحاد مفيد للظن لذاته، أما القرينة التي ترجح فهي أمر خارج عن الإسناد، وقد قالوا: ان هذا القول يحمل بذور فنائه وهو يرد على نفسه بنفسه، لانه يحكم على الحديث الأحادي بالظن، ولا يخرجه من الظن إلى اليقين الا القرائن، هذا وللأحناف كلام احترازي في هذا المجال فهم لا يقبلون خبر الآحاد الصحيح المجرد إذا عمل راويه بخلاف روايته، لأن هذا قرينة على ضعف الرواية وكذلك لا يقبلون خبر الآحاد فيما عمت به البلوى، لأن الشأن فيما عمت به البلوى أن يرويه الكثير، فرواية الواحد والقليل قرينة تمنعنان من العمل به.

كما أن الإمام مالكاً يحكم على خبر الآحاد ـ ولو كان صحيحاً ـ بالرد إذا خالف عمل أهل المدينة، فعمل أهل المدينة ليس قرينة على الرد بل هو دليل قطعي على رد هذا الخبر ولو كان صحيحاً.

إن القرائن والامارات قد ترجح الظن فتجعله غالباً أو علماً ويقيناً، كما أنها تزيد الشك فتجعل الظن ضعيفاً وتضعه في دائرة الاحتمال حتى يصبح الحديث مردوداً كما هو الحال عند الحنفية والمالكية، وهي كما يقولون قرائن وأمارات سلبية لانها سلبت خبر الآحاد حجيته في الاستدلال، وتجدر الإشارة إلى أن هناك قرائن وأمارات ايجابية قد تؤكد وتجعل المتن يقيناً(١) وذلك إذا طابق متن الحديث واقع الحال، كإخبار

---

(١) قال بعض العلماء هناك قرائن سلبية تسلب وتضعف من قوة الحديث، وهناك قرائن ايجابية تقوي الحديث وتزيده قوة، وهذه القرائن «السلبية والايجابية، قد تكون في سند الحديث وقد تكون في متنه». وقد استعمل احد العلماء المتأخرين تعبير الدركات والدرجات بمعنى ان القرائن السلبية تنزل الحديث إلى دركات، والقرائن الايجابية ترفعه درجات ولم تؤثر هذا التعبير لاستعمال الدركات لجهنم والدرجات للجنة والله أعلم

النبي ﷺ عن حدث غيبي سيقع، ثم يقع الحدث كما أخبر، نجزم عندها بصدق الخبر لمطابقته للواقع، ونزيل الشك المقترن بالظن في خبر الآحاد فيرتفع إلى درجة العلم ولنضرب على ذلك مثلا:

«ورد في الصحيحين» لا تقوم الساعة حتى تقاتلوا اليهود فيختبيء اليهودي وراء الحجر ووراء الشجر، فيقول الحجر ويقول الشجر: يا عبدالله هذا يهودي ورائي تعال فاقتله...».(١)

وقد أعطت الآيات القرآنية في سورة الاسراء إجابات حاسمة وقاطعة لما ورد في الحديث الشريف وصدقت نبأ الغيب الذي أخبر به النبي ﷺ من وقوع قتال مستقبلاً بين المسلمين واليهود.

«اخبرت الآيات أولاً أن بني اسرائيل سيفسدون في الأرض، والمراد بالأرض هنا أرض الاسراء والمعراج ـ أرض القدس لأن حوادث الآيات مرتبطة بالأرض المباركة التي أقام فيها انبياء بني اسرائيل ملكاً عادلاً بأمر الله. ثم زاغوا وأفسدوا فيها افساداً عظيماً كما هو منطوق الآية ﴿لتفسدن...﴾ فقد اقترن الفعل باللام ونون التوكيد المشددة التي تؤكد وقوع الفساد الكبير وعطف عليها قوله ﴿ولتعلن علواً﴾ فعلوهم ظاهر

---

(١) رواه البخاري كتاب الجهاد «باب قتال اليهود جـ ٦ ص ١٠٣ ط السلفية مصر ورواه مسلم في كتاب الفتن واشراط الساعة رقم الحديث ٢٩٢١ والحديث صحيح ولكنه غير متواتر، وقد ذكر البزار في مسنده تحديد مكان القتال قال حدثنا ابو موسى الزمن حدثنا ابراهيم بن سليمان قال: حدثنا محمد بن إبان عن يزيد بن زيد عن بسر بن عبيد الله عن ابي أدريس عن صريم السكوني قال: قال رسول الله (ص) لتقاتلن المشركين حتي تقاتل بقيتكم الدجال على نهر الاردن، انتم شرقيه وهم في غربيه، وما ادري اين الاردن يومئذ من الارض «المجلد الرابع ص ١٣٨ من كتاب كشف الاستار عن زوائد البزار، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد جـ ٧ ص ٣٤٨ وقال رواه الطبراني والبزار ورجال البزار ثقات، اما هذا الصحابي صريم السكوني فهو صاحبي نزل الشام كما ذكر في ترجمته :
اقول: فلعله عرف الاردن بعد نزوله الشام التي ما كان يعرفها عند سماعه لحديث الرسول ﷺ عنها.

أشد الظهور بل أي ظهور مكنهم الله لهم كما هـو الحـال الـذي هم عليـه الآن، ثم ذكر الله صفات ثلاثاً يتمتعون بها الآن:

أولاهما: امددناكم بأمـوال» والامـداد يكـون من شيء خـارج عنك، فالامداد من بلد آخر غير بلدك، وقد تلقى بنو اسرائيل مدداً من بلاد كثيرة عظمى وصغرى من أمريكا وغيرهما.

ثانيهما: «أمـددنـاكم... ببنين... مـدد بـالبنين من خـارج فلسطين، فيهود العالم العربي والإسلامي تجمعوا في فلسطين، ثم مـدد من الابناء والرجال من الاتحاد السوفيتي، ومدد من يهود الفلاشا من افريقـا، ومن كل بلاد العالم.

ثالثهما وآخرها: «وجعلناكم أكثر نفيرا... أي مدد بالقوة العسكرية والتي يعبر عنها القرآن بالنفير وكذا عبر عنها الرسول ﷺ.

ويصرح زعماء الدول الأخرى وعلى مرأى ومسمـع العـالم كلـه بان اسرائيل يجب ان تتفوق على دول العالم العربي مجتمعة، وقد كان».

ولكن وعد الرسول ﷺ آت لاشك فيه وهو ان القتال واقع ان عاجلاً او آجلاً وسيكون على أيدي عباد الله المؤمنين والآيات الكريمـة في سـورة الاسراء والتي تلي قـولـه تعـالى: ﴿وقضينـا إلى بنـي اسرائيـل في الكتـاب....﴾(١) هي قـولـه تعـالى ﴿ان هـذا القـرآن يهـدي للتي هي أقوم...﴾(٢) فهي تعطي الاجابة الحاسمة للقتال الذي سيقع بين المسلمين واليهود، ويوم يقع هذا الأمر ـ سيقع حسب وعد الله ـ يتحقق لنا القطع والجزم للحديث السابق ذكره وان كان خبر آحاد، وعلى هذا فخبر الآحاد اذا احتفت به القرائن ارتفع إلى درجة اليقين.

---

(١) سورة الاسراء آية ٦

(٢) سورة الاسراء آية ٦

ومثل الحديث السابق حديث آخر ذكر فيه الرسول ﷺ وصفاً لنساء سيأتين في زمن ويكن كاسيات عاريات عليهن اسنمة كاسنمة البخت، وقد حصل وشاهدنا هذا اللون من النساء فالمرأة كاسية وعارية في آن واحد، وشعرها كسنام البعير.

وصدق رسول الله ﷺ بتحقيق هذا للعيان في هذا الزمان.

وما أكثر الأحاديث الآحادية والتي اكدتها الوقائع التاريخية، فوقعت كما اخبر النبي ﷺ، كحديث فتح القسطنطنية وقد فتحت على يد القائد محمد الفاتح رحمه الله...

المبحث الثاني

الأدلة على أن العقائد تؤخذ من القطعيات ولا تؤخذ من الظنيات

تبين الأدلة على أن العقيدة لا تؤخذ إلا من الأدلة القطعية في ثبوتها ودلالتها ولا تؤخذ بالظن ثبوتاً ولا دلالة:

١ ـ قال الله تعالى ﴿وإن الذين اختلفوا فيه لفي شك منه، ما لهم به من علم إلا اتباع الظن وما قتلوه يقيناً﴾(١)

٢ ـ ﴿إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما أنزل الله بها من سلطان، إن يتبعون إلا الظن وما تهوى الأنفس، ولقد جاءهم من ربهم الهدى﴾(٢)

٣ ـ ﴿وما يتبع أكثرهم إلا ظنا، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾(٣)

٤ ـ ﴿وإذا قيل إن وعد الله حق والساعة لا ريب فيها، قلتم ما ندري ما الساعة، إن نظن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين﴾(٤)

٥ ـ ﴿وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحداً﴾(٥)

فهذه الآيات وغيرها صريحة في ذم من يتبع الظن، فقد نعت ونهت أولئك الذين يتبعون الظن، ووصفت اتباع الظن بأنه لا يغني من الله شيئاً

---

(١) سورة النساء ١٥٧
(٢) سورة النجم آية ٢٣
(٣) سورة يونس آية ٣٦
(٤) سورة الجاثية آية ٣٢
(٥) سورة الجن آية ٧

ودعت إلى اتباع العلم واليقين، فهذه الآيات تتناول بعمومها العقائد، وتذم اتباع الظن وانه لا يغني من الحق شيئاً.

فالآية الأولى ﴿وان الذين اختلفوا فيه...﴾ واردة في العقيدة فهي تتحدث عن اختلاف اليهود في عيسى عليه السلام، فقال بعضهم إنه قتل وصلب، وقال بعضهم إنه إله فلا يمكن قتله ولا صلبه، وقال بعضهم: إنه رفع إلى السماء، وقال آخرون: إن كان هذا عيسى فأين صاحبنا؟، وإن كان هذا صاحبنا فأين عيسى؟(١). فالآية في العقائد.

والآية الثانية ﴿... إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...﴾ وردت في العقيدة أيضاً فهي تتحدث عن الزعم بأن الملائكة بنات الله، وزعموا أن أصنامهم بنات الله، وسياق الآية يتحدث عن هذه الأباطيل ﴿أفرأيتم اللات والعزى، ومناة الثالثة الأخرى، ألكم الذكر وله الأنثى... إن هي إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم...﴾(٢)

والآية الثالثة ﴿ما يتبع أكثرهم إلا ظنا...﴾ هي في العقيدة، فسياق الآية وصدرها ﴿قل هل من شركائكم من يهدي إلى الحق، قل الله يهدي للحق، أفمن يهدي إلى الحق أحق أن يتبع، أمن لا يهدي إلا أن يهدي، فما لكم كيف تحكمون، وما يتبع أكثرهم إلا ظنا، إن الظن لا يغني من الحق شيئاً﴾(٣)

أما الآية الرابعة: فهي تتحدث عن موضوع الساعة وهو كما يبدو من العقائد.

وغيرهما كثير من الآيات التي تحدثت عن العقيدة ونعت عليهم اتباع الظن.

---

(١) انظر كتب التفسير لهذه الآيات.

(٢) سورة النجم الآيات ١٨ ـ ٢٣

(٣) سورة يونس الآيات ٣٤ ـ ٣٦

والملحوظ في هذه الآيات ورود كلمتي البرهان والسلطان في موضوع الاعتقاد والإيمان، وهما كلمتان تفيدان القطع والجزم، ولا يتأتى أن يكون البرهان قد قام على إثبات شيء إلا إذا كان مقطوعاً بـه، فـالظني لا يكـون دليلاً ولا برهاناً ﴿ومن يدع مع الله إلها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عند ربه، إنه لا يفلح الكافرون﴾(١) ﴿أم اتخذوا من دونه آلهة قل هاتوا برهانكم﴾(٢)

﴿أإله مع الله، قل هاتـوا بـرهـانكم إن كنتم صـادقين﴾(٣) وآيات اخرى ذكرت البرهان في موضوع العقائد، ومثلها كلمة السلطـان في آيات كثيرة منها:

قوله تعالى ﴿اتجادلونني في أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم ما نـزل الله بها من سلطان﴾(٤).

﴿ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآباؤكم مـا أنـزل الله بها من سلطان﴾(٥).

﴿هؤلاء قومنا اتخذوا من دون آلهـة لـولا يـأتـون عليهم بسلطان بين﴾(٦).

﴿إن الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم، إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه﴾(٧) ﴿أو ليأتيني بسلطان مبين﴾(٨).

---

(١) سورة المؤمنون آية ١١٧
(٢) سورة الانبياء آية ٢٤
(٣) سورة البقرة آية ١١١
(٤)سورة الاعراف آية ٧١
(٥) سورة يوسف آية ٤٠
(٦) سورة الكهف آية ١٥
(٧) سورة غافر آية ٥٦
(٨) سورة النمل آية ٢١

فهذه الآيات تدل أن العقيدة لا تؤخذ إلا ببرهان وسلطان مبين يفيد علم اليقين. والآيات السابقة نددت عليهم اتباع الظن فقط، والظن في مدلوله اللغوي هو إفادة الاحتمالين مع ترجيح أحدهما، فكيف يجوز الاستدلال بالاحتمال في الأصول، والأصول لا يجوز أن يتطرق إليها الاحتمال، والآيات القطعية تؤكد هذا، فكان هذا التعريف مطابقاً للواقع قائما على دليل مقطوع به. وقد قالوا: «ما دخله الاحتمال بطل به الاستدلال، وأما من يقول بأن الآيات تضمنت اتباع الهوى، فيكون هذا هو المقصود وهو تفسير لاتباع الظن الوارد في الآية، فتكون الآية ظنية الدلالة، نقول إن اتباع هوى الأنفس جاء معطوفاً على اتباع الظن بالواو، وهي تفيد المغايرة، فاتباع الهوى غير الظن قطعاً وأمر زائد عليه، وليس مفسراً له أو بدلاً منه(١).

أما من يقول بأن الآيات خوطب بها المشركون فهي ليست للمسلمين بل هي تخبر عن أقوام سابقين. نقول لهم «إن خصوص السبب لا يسقط العموم وهي قاعدة أصولية معروفة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»(٢).

هذه هي أدلتهم من القرآن وقد أضافوا إليها قائلين: ان خبر الواحد العدل لا يفيد الا الظن لما هو معلوم بالضرورة ان أي واحد منا لا يصدق كل خبر يسمعه، ولو صدقه فلا يؤكده ويجعله يقيناً إلا بدليل وبرهان لاشك فيه.

ومما قالوه. ان القول بافادة خبر الآحاد العلم يجعله مساوياً للقرآن وللخبر المتواتر، كما انه يفضي إلى القول إلى وجوب تخطئه المخالف للخبر بالاجتهاد والى جواز تفسيقه كما انه يفضي إلى قبول الشاهد الواحد في القضايا والدعاوي وهذا ما نفاه القرآن.

---

(١) الاستدلال بالظني ص ٥٨ ـ ٥٩

(٢) انظر مراجع أصول الفقه.

كما انه يفضي إلى القول بأن الاخبار الصادرة عن العدول قد يثبت بعضها ما ينفيه الآخر فتتناقض ولا يحصل بسبب ذلك علم».

«يقول الامام الغزالي» مسألة(١): أعلم انا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الاخبار إلى التواتر المفيد للعلم، واذا عرفت فنقول، خبر الواحد لا يفيد العلم، وهو معلوم بالضرورة، فانا لا نصدق بكل ما نسمع، ولو صدقنا وقدرنا تعارض خبرين فكيف نصدق بالضدين، وما حكي عن المحدثين من ذلك يوجب العلم ارادوا انه يفيد العلم بوجوب العمل، ولهذا قال بعضهم: «يورث العلم الظاهر، والعلم ليس له ظاهر وباطن، وانما هو الظن ولا تمسك لهم بقوله تعالى: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات...﴾ وانه اراد الظاهر، لأن المراد به العلم الحقيقي بكلمة الشهادة التي هي ظاهر الإيمان دون الباطن الذي لم يكلف به، والإيمان باللسان يسمى إيماناً مجازاً، ولا تمسك لهم في قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ وإن الخبر لو لم يفد العلم لما جاز العمل به، لأن المراد بالآية منع الشاهد عن جزم الشهادة إلا بما يتحقق. وأما العمل بخبر الواحد فمعلوم الوجوب بدليل قاطع أوجب العمل عند ظن الصدق، والظن حاصل قطعاً.

وهذا ابن حجر العسقلاني يقول نقلا عن الكرماني صاحب كتاب «الكواكب الدراري في شرح صحيح البخاري»: «ليعلم أنما هو في العمليات لا في الاعتقاديات»(٢) وذلك عند بحثه قبول خبر الواحد. وسكت عليه. وإنما أورد هذه الجملة عن الكرماني أخذا بها وتبنيا لهذا الرأي.

وهذا القرافي من كبار ائمة المالكية يسوق كلاماً طويلاً ينهيه بقوله «وهو باطل لان خبر الآحاد لا يفيد إلا الظن والمسألة علمية»(٣).

---

(١) المستصفي ص ١٧٠
(٢) فتح الباري جـ ١٦ ص ٣٦٠
(٣) انظر تنقيح الفصول ص ١٩٢

وناقش القرافي الأدلة التي توجب العمل بخبر الآحاد ولا تجيز أخذه في الاعتقاد وأجاب بقوله «إن ذلك مخصوص بقواعد الديانات وأصول العبادات القطعيات، أما وقوع العمل بخبر الواحد فيدل عليه، قوله عليه السلام «نحن نقضي بالظاهر، والله يتولى السرائر»... ثم ساق الأدلة التي سبق ذكرها في وجوب العمل بخبر الآحاد.

ثم أورد القرافي أقوالاً كثيرة للعلماء وأكثرهم يقول بأن خبر الآحاد مفيد للظن ولا يفيد اليقين، وقد أجاد في الرد على من يقول منهم بأنه يفيد العلم فقال «انما يكون ذلك بوجود قرائن تقوية فترفعه إلى مرتبة اليقين. والأصل في الاخبار أنها انما تفيد العلم أو الظن لذاتها. فالمتواتر يفيد العلم لذاته والآحاد يفيد الظن لذاته، بمعنى أن واقع حاله وحقيقة امره مجردا هو الذي أفاد ما أفاده، فتبقى القرائن أمراً خارجاً عن الخبر منفصلة عنه. ولكن اعتبارها في الآحاد أمر لابد منه اذ أنها لا تنفك عنه. لان بها يحصل الترجيح. أي أن الذي يخرج الخبر عن دائرة الشك ويضعه في دائرة الاحتمال والظن هي القرائن. أما ما مدى هذه القرائن من القوة والضعف والكثرة والقلة فهذا هو الذي ذهب ببعض العلماء لان يقولوا بأن خبر الآحاد يفيد العلم النظري. والعلم النظري عندهم هو الظن القوي. والقرائن الخارجة لا دخل لها في نفس الخبر اذ يختلف الحكم باختلافها(١).

ونختم كلام الاقدمين بقول الإمام الخطيب البغدادي والذي أسهب في الموضوع وبما فيه الكفاية للمستزيد في هذا الباب، ذلك لأن الخطيب البغدادي محدث وأصولي وفقيه، فهو جامع للحديث والأصول والفقه، وهذه المسألة جامعة للحديث والأصول، فقد ينظر إليها المحدث من جهة وينظر إليها الأصولي من جهة، والخطيب البغدادي جامع للعلم بالحديث وبالأصول لذا رد على أهل الحديث رداً أسهب فيه واحسن.

---

(١) المرجع السابق والاستدلال بالظني ص ٧٣

يقول الخطيب(١): «باب القول في وجوب العمل بخبر الواحد العدل» ويسوق بعضا من الأدلة التي استشهد بها بعض المعاصرين. فالخطيب البغدادي يدرك الفرق بين العمل والاعتقاد، فكل ما أورده من بحث في معنى الطائفة وقبول خبرها عند بحث آية ﴿وما كان المؤمنون لينفروا كافة...﴾

وكذلك عند البحث في آية ﴿يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا...﴾ كل ذلك إنما هو في بحث العمل بخبر الواحد أي بالدليل الظني. فعنوان البحث يعين موضوعه وهو: «وجوب العمل بخبر الواحد العدل».

أما ما يتعلق بالاعتقاد وما يستدل به عليه، فانه يبحثه في كتابه (٢) «الكفاية في علم الرواية». فيقول تحت عنوان «ذكر شبهة من زعم أن خبر الواحد يوجب العلم وابطالها» وبعد أن يأتي بسلسلة السند يقول «فأما من قال من الفقهاء إن خبر الواحد يوجب العلم الظاهر دون الباطن فإنه قول من لا يحصل علم هذا الباب، لأن العلم من حقه أن لا يكون علما على الحقيقة بظاهر أو باطن إلا بأن يكون معلومه على ما هو به ظاهراً أو باطنا فسقط هذا القول»......

ثم يقول «تعلقهم في ذلك بقول الله عز وجل ﴿فإن علمتموهن مؤمنات...﴾(٣) بعيد لانه أراد تعالى وهو أعلم: فإن علمتموهن في إظهارهن لشهادتهن ونطقهن بها وظهور ذلك منهن معلوم يدرك اذا وقع. وانما سمي النطق ايمانا على معنى انه دال عليه وعلم في اللسان على اخلاص الاعتقاد ومعرفة القلب مجازاً واتساعاً ولذلك نفى الله تعالى

---

(١) كتاب «الفقيه والمتفقه» للبغدادي. والاستدلال بالظني ص ٧٠

(٢) انظر الكفاية تحت عنوان «شبهة من زعم ان خبر الواحد يوجب العلم وابطالها» وانظر ص ٦٠٥ من نفس الكتاب.

(٣) سورة الممتحنة آية ١٠

الايمان عمن علم انه غير معتقد له في قوله: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا﴾(١) أي قولوا استلسمنا فزعا من أسيافهم.

قال: واما التعلق في أن خبر الواحد يوجب العلم، فإن الله تعالى لما أوجب العمل به وجب العلم بصدقه لقوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾(٢) وقوله ﴿وان تقولوا على الله ما لا تعلمون﴾(٣) فانه أيضاً بعيد لأنه إنما عنى تعالى بذلك الا تقولوا بدين الله ما لا تعلمون إيجابه والقول والحكم به عليكم، ولا تقولوا سمعنا ورأينا وشهدنا، وأنتم لم تسمعوا، ولم تشاهدوا، وقد ثبت إيجابه تعالى علينا العمل بخبر الواحد وتحريم القطع على انه صدق أو كذب. فالحكم به معلوم من أمر الدين.

ثم يقول الخطيب البغدادي في باب آخر منفصل عنه «وهو باب العمل بخبر الواحد· «باب ذكر بعض الدلائل على صحة العمل بخبر الواحد ووجوبه» فهو في هذين البحثين يفرق بين الاعتقاد والعمل وبين استدلال الاعتقاد واستدلال العمل. ثم يقول «باب ذكر ما يقبل في خبر الواحد وما لا يقبل» خبر الواحد لا يقبل في شيء من أبواب الدين المأخوذ على المكلفين العلم بها والقطع بها.

ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم والسنة المعلومة، والفعل الجاري مجرى السنة وكل دليل مقطوع فيه. وإنما يقبل به فيما لا يقطع به مما يجوز ورود التعبد به كالأحكام التي تقدم ذكرنا لها وما أشبهها مما لم نذكره. هذا غيض من فيض من أقوال الأقدمين وقد اكتفينا بذكر أعلامهم ونثني بأقوال العلماء المعاصرين رحمهم الله أجمعين: نبدأ ذلك بقول الشهيد الأستاذ سيد قطب رحمه الله،

---

(١) سورة الحجرات آية ١٤

(٢) سورة الاسراء آية ٣٦

(٣) سورة البقرة آية ١٦٩

في تفسيره لسورة الفلق «وأحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في أمر العقيدة، والمرجع هو القرآن والتواتر شرط للأخذ بالأحاديث في أصول الاعتقاد»(١).

والشيخ محمود شلتوت ذكر حديث رفع عيسى عليه الصلاة والسلام وأنه سينزل في آخر الزمان ثم عقب على ذلك «إذا صح هذا الحديث، فهو حديث آحاد، وقد أجمع العلماء على أن أحاديث الآحاد لا تفيد عقيدة، ولا يصح الاعتماد عليها في شأن المغيبات»(٢).

والشيخ عبد الوهاب النجار يقول: «الخبر إذا كان رواته آحاداً، فلا يصلح أن يكون دليلاً على ثبوت الأمور الاعتقادية. لأن الأمور الاعتقادية الغرض القطع، والخبر الظني الثبوت أو الدلالة لا يفيد القطع»(٣).

والشيخ محمد أبو زهرة يقول «ولكن لا يؤخذ بحديث الآحاد في الاعتقاد، لأن الأمور الاعتقادية تبنى على الجزم واليقين، ولا تبنى على الظن ولو كان راجحاً لأن الظن في الاعتقاد لا يغني عن الحق شيئاً»(٤).

والمفسر المحدث جمال الدين القاسمي يقول «فالذي عليه جماهير المسلمين من الصحابة والتابعين فمن بعدهم من الفقهاء والمحدثين وأصحاب الأصول أن خبر الواحد الثقة حجة من حجج الشرع، يلزم العمل بها ويفيد الظن ولا يفيد العلم... وهذا كله معروف لاشك في شيء منه، والعقل لا يحيل العمل بخبر الواحد، وقد جاء الشرع بوجوب العمل به فوجب المصير إليه، وأما من قال: «يوجب العلم» فهو مكابر للحس، وكيف يحصل العلم، واحتمال الغلط والوهم والكذب وغير ذلك متطرق إليه»(٥).

---

(١) انظر تفسيره لسورة الفلق في سياق الحديث عن لبيد بن الاعصم اليهودي الذي سحر النبي ﷺ وصار يظهر على النبي ﷺ حالات غير عادية.

(٢) الفتاوى ص ٥٤ . (٣) قصص الأنبياء القاعدة رقم ٤

(٤) أصول الفقه لأبي زهرة ص ١٠٣ وأصول السرخسي ٣٣٣ .

(٥) قواعد التحديث ص ١٤٧ ـ ١٤٨ .

اما رئيس قسم التفسير بجامعة الازهر الدكتور ابراهيم خليفة، فيقول:

وروايات الآحاد لا يثبت بها عقيدة ولو صح مثل هذا القول لانهدم علينا هذا الأصل بالكلية ولا سيما أن طائفة من المتعاطين للصنعة الحديثية في هذا العصر يتمذهبون بهذا المذهب الشاذ ويفشونه في أوساط المثقفين وأنصاف المثقفين من غير المتخصصين وفيهم طلبة العلم الذين لم تستو ثقافتهم بعد على سوقها ولم تنضج عقليتهم بما فيه الكفاية لفهم أمثال هذه المقامات الدقيقة واستخلاص كنه الحق منها، فمن ثم رأينا أن نقفك على زبدة ما قاله أهل التحقيق في المسألة متمثلة هذه الزبدة في هذا النص الدقيق الكامل التحقيق لصاحبي مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت. فاصبر على ما فيه من دقة قد يتطلب منك بعض وجوهها شيئاً من انعام النظرة وامعان الفكرة وسترى بعد ما توفق إن شاء الله لاتقانه وتسدد إلى حسن تفهمه. كم تسدل تلك الطائفة المشار اليها غشاوة على أعين من ينخدع بمعسول كلامها دون لألاء وجه الحق المتألق الوضاح(١).

ثم نقل هذا الكلام، فقال. قالا رحمهما الله «فصل في أخبار الآحاد.. مسألة الأكثر من أهل الأصول ومنهم الائمة الثلاثة على أن خبر الواحد ان لم يكن هذا الواحد المخبر معصوماً نبياً لا يفيد العلم مطلقاً(٢).

---

(١) تفسير سورة النساء للمؤلف المذكور ص ٦١.

(٢) المرجع السابق ص ٦٢.

حكم الاعتقاد
في ظني الدلالة

سبق وذكرنا ان العقائد لا تؤخذ من الظنيات سواء اكان الدليل ظنياً في ثبوته كما بينا أم ظنيا في دلالته كما نبينه باختصار فنقول وبالله التوفيق.

ان كان الخلاف حاصلاً في ظني الثبوت فهو حاصل في ظني الدلالة على الأحكام وهذا سبب من أسباب الاختلاف في الاجتهاد، فقد اختلف المجتهدون في الأحكام التي مبناها الدلالة الظنية كما في قوله تعالى ﴿أو لامستم النساء﴾ ما المراد من اللمس. وفي قوله تعالى ﴿والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء﴾ ما المراد بالقرء، هل هو الحيض أو النفاس؟.

وليست ظنية الدلالة محصورة في الأحكام بل تقع في العقائد، وسنعرض لك قضية من قضايا العقائد مثل قضية «عذاب القبر» فنقول:

ان القرآن كله قطعي في ثبوته ولكن دلالته على الأحكام قد تكون قطعية وقد تكون ظنية، وهذا مجال الاختلاف بين المجتهدين في استنباط الأحكام، وهذا الاختلاف مقبول بل يثاب كل مجتهد على اجتهاده وإن اخطأ. ولكن الاختلاف في الاعتقاد ممنوع ومحظور وغير مقبول، لذا لا يجوز أخذ المعتقدات مما هو ظني في دلالته كعذاب القبر.

قال الله تعالى في سورة ابراهيم ﴿يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة﴾(١).

قال النسفي «أي يديمهم عليه بالقول الثابت هو قول لا إله إلا الله محمد رسول الله حتى إذا افتتنوا في دينهم لم يزلوا كما ثبت الذين فتنهم

---

(١) سورة إبراهيم آية ٢٧

أصحاب الأخدود وغير ذلك.

قال البراء إن رسول الله ﷺ ذكر قبض روح المؤمن فقال «ثم تعاد روحه في جسده فيأتيه ملكان فيجلسانه في قبره فيقولان له:

من ربك؟ وما دينك؟ ومن نبيك. فيقول: ربي الله، وديني الإسلام ونبيي محمد، فذلك قوله: يثبت الله الذين آمنوا...»(١).

قال الألوسي «يثبت الله الذين آمنوا في الآخرة ـ في القبر»

وقيل يثبت الله الذين آمنوا في الحياة الدنيا ـ أي يثبتهم على التوحيد الخالص فوحدوه ونزهوه عما لا يليق بجنابه سبحانه، وهناك من قال «ان التثبيت في الدنيا الفتح والنصر، وفي الآخرة الجنة والثواب»(٢). وتفسيرات أخرى لهذه الآية...

وفي سورة غافر قوله تعالى ﴿قالوا ربنا أمتنا اثنتين وأحييتنا اثنتين﴾(٣).

والتقدير «أمتنا اماتتين اثنتين واحييتنا احياءتين اثنتين. واختلف في المراد بذلك، فقيل ارادوا بالاماتة الأولى خلقهم أمواتاً وبالثانية إماتتهم عند انقضاء آجالهم، وبالاحياءة الأولى احياءتهم بنفخ الروح فيهم وهم في الأرحام، وبالثانية احياءتهم باعادة أرواحهم إلى ابدانهم للبعث وجعلوا ذلك نظير قوله تعالى في آية البقرة ﴿كيف تكفرون بالله وكنتم أمواتاً فأحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم...﴾(٤)

---

(١) تفسير النسفي جـ ٢ ص ٢٦١ ـ ٢٦٢

(٢) روح المعاني جـ ١٣ ص ٢١٧

(٣) سورة غافر آية ١١ .

(٤) سورة البقرة آية ٢٨

وقال السدي: الاماتة الأولى عند انقضاء آجالهم، وبالاحياءة الأولى احيائتهم في القبر للسؤال، وبالاماتة الثانية: اماتتهم بعد هذه الاحياءة إلى قيام الساعة، وبالاحياءة الثانية: احياءتهم للبعث، واعترض عليه بأنه يلزم هذا القائل ثلاث احياءات، فكان ينبغي أن يكون المنزل احييتنا ثلاثاً...

واحتج بعض العلماء بهذه الآية على اثبات حياة أخرى في القبر وقد اتهم الألوسي الزمخشري في هذا التفسير ووصف اختيار الزمخشري بأنه دسيسة اعتزالية» ومن المفسرين من قال ان المراد بالتثنية «لاحياءتين» و «الاماتتين» مثل المراد بقوله تعالى ﴿فارجع البصر كرتين﴾.

المراد بهما التكثير والتكرير فكأنه قال: امتنا مرة بعد مرة، واحييتنا مرة بعد مرة، فعلمنا عظيم قدرتك... فاعترفنا بذنوبنا»(١).

فهذه تفسيرات كثيرة. والراجح منها هو القول الأول كما هو تفسير آية البقرة وقد اختاره امام المفسرين ونسبة إلى ابن عباس رضي الله عنهما وأيا كان فالآية في دلالتها على هذا الحكم العقدي هي دلالة ظنية

وفي سورة غافر ـ أيضاً ـ قوله تعالى «النار يعرضون عليها غدواً وعشياً»(٢).

قال صاحب الكشف يعرضون مثل يضلون. إن عرضهم على النار إحراقهم بها، من قولهم: عرض الاساري على السيف قتلوا به وهو من باب الاستعارة التمثيلية...

وقيل في الآية دليل ظاهر على بقاء النفس وعذاب البرزخ (٣).

وآراء أخرى...

---

(١) روح المعاني جـ ٢٤ ص ٥٢ ـ ٥٣
(٢) سورة غافر آية ٤٦
(٣) روح المعاني جـ ٢٤ ص ٧٣ ـ ٧٤

كل هذه الآيات فيها عدة تفسيرات - فهي ظنية في دلالتها على هذا الحكم العقدي ولا سبيل للجزم واليقين في واحد من هذه الآراء، وجل ما يمكن ان يقال هو غلبة الظن والترجيح لتفسير دون تفسير ولرأي دون رأي، فالجزم بعذاب القبر من دلالة هذه الآيات متعذر.

أما الأحاديث الواردة في عذاب القبر فهي قطعية في دلالتها ولكنها ظنية في ثبوتها لذا يؤخذ بها في الأحكام فقط كالدعاء عقيب التشهد الأخير في الصلاة.

قد يقال. ان حديث عذاب القبر متواتر، فالجواب إذا ثبت تواتره فلا إشكال في اعتقاده وان كان غير ذلك رجعنا إلى ما سبق ذكره من التفصيلات.

وتجدر الإشارة إلى أن خبر الآحاد وان لم يؤخذ به في الاعتقاد لا يعني ذلك تكذيبه بل يجب التصديق به ولكن لا يجب اعتقاده أي التصديق الجازم به، أما تكفير من ينكره فلم يقل به أحد.

الخاتمة وأهم النتائج

إن العقيدة قطعية يقينية، واليقين كما أسلفنا هو الاعتقاد بأنه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال، وهذا لا يتأتى من الظنيات في الثبوت أو الدلالات، لأنها تخضع للترجيحات والتأويلات.

إن القول بهذا الرأي هو الذي يثبتها وينقيها من كل شائبة، ويجعلها في مأمن من أن يتسرب إليها الفساد والتناقض والعبث. وليس قولاً يشكك في العقيدة أو يحط من قيمتها بل هو يرفعها كما يقول الاستاذ فتحي سليم.(١)

أما القول بأن السلف الصالح لم يرو عنهم ولا عن أحدهم أنه قال: بأن حديث الآحاد لا يؤخذ به في العقيدة فهو دعوى عريضة لا تقوم على دليل ولا برهان، وكم من الدعاوي نسبت إلى السلف الصالح وليس فيها من الدليل إلا قولهم: إن السلف الصالح قال، أو لم يقل، إن هذا القول مردود، لان مسألة خبر الآحاد هي مسالة أصولية وقاعدة من القواعد الفقهية، وعلم الاصول ومصطلح الحديث هي أمور استجدت فيما بعد لأمور اقتضتها سعة العلوم ونموها وازدهارها، ولا يعني ان كل علم لم يضعه السلف الصالح انه مبتدع مردود! فماذا تقول عن علم النحو والصرف وعلم البلاغة وعلم العروض والقافية وقد وضعت متأخرة؟ هل هي بدعة يجب أن ترد لأن السلف لم يضعها؟ فمن أين أتيتم بعلم مصطلح الحديث؟ وكيف قعدتم قواعده وقسمتموه إلى مراتب ووضعتم ميزان الجرح والتعديل؟ هل هذا كان في زمن السلف الصالح؟ وكذلك علم أصول الفقه فإن أول من وضع نواته هو الإمام الشافعي رحمه الله في

---

(١) الاستدلال بالظني ص ٩٠

كتابه «الرسالة» التي قال عنها الإمام الحافظ عبدالرحمن بن مهدي: «لما نظرت الرسالة للشافعي أذهلتني لأنني رأيت كلام رجل عاقل فصيح ناصح فإنني أكثر له الدعاء، وما ظننت أن الله خلق مثل هذا الرجل» ولم يقل احد إن هذا أمر مبتدع لم يأت به السلف الصالح، والشافعي ليس من التابعين، ولا من أتباع التابعين، ولذلك لابد من التوقف عن هذا القول لأنه اعتراض ليس في محله. كما أنه لا يجوز أن يقال: هل رد صحابي حديث آحاد في العقيدة؟ لأن الصحابة ـ رضوان الله عليهم ـ أخذوا عقيدتهم عن المعصوم الرسول ﷺ مشافهة من الكتاب والسنة، فلم يكن في زمن الصحابة حديث متواتر ولا حديث آحاد ولا لزوم لمثل هذا الامر عندهم، لأن الرسول بين ظهرانيهم، وقد عاصروا التنزيل وتبيين رسول الله ﷺ بسنته المطهرة من قول أو فعل تقرير وحتى بعد وفاة الرسول ﷺ فانهم معصومون في اجماعهم ومعدلون في أفرادهم.

٣ ـ من خلال بحثي في هذا الموضوع، رأيت البون الشاسع بين نوعين من العلماء فريق المحدثين وفريق الفقهاء، ولا شك أن لكل اسلوبه وطريقه في الاجتهاد والاستنباط. وهناك مبالغة من بعضهم في الأخذ بالحديث أو الاخذ بالاستنباط والاجتهاد، وقديما قال أحد المجتهدين للامام احمد بن حنبل اذا وصلكم الحديث فاعلمونا به فأنتم به أعلم ونحن به ادرى. ونحن نحتاج إلى المحدث الفقيه. والى الفقيه المتحدث وهذا ما جعل الحنفية يقدمون الصحابي الفقيه المحدث على الصحابي الراوي المحدث. فقدموا قول ابن عمر على أبي هريرة. وقدموا ابن عباس وعائشة على أنس وبلال.

وفي عصرنا الحاضر نجد هناك من يدعي الاجتهاد لحفظه ولعلمه بالحديث دون الالمام بعلم الأصول والفقه. فيرمي غيره بالجهل ويكيل الاتهامات كيلاً، كما أن هناك من بالغ في استعمال الفقه العقلي حتى خرج عن النصوص بتأويلات تاباها الشريعة كل الآباء.

ولعل الاعتدال هو طريق السلامة، فنحن بحاجة إلى المحدث الفقيه، والفقيه المحدث. الذي يضع الأمور في مواضعها الصحيحة(١).

٤ ـ تدخلت السياسة في مثل هذا الموضوع وغيره من الموضوعات. وليس تدخلها حرصاً ورعاية. ولكن لمآرب أخرى الله أعلم بها، فعلى المسلم الحريص على دينه ألا يجعل من الخلاف في الجزئيات طريقاً لاثارة الفتن التي لا يريدها الا الزائغون والمرجفون الذين لا يرعون في مسلم إلاً ولا ذمةً.

فلقد وصفوا القائلين بأن خبر الآحاد لا يؤخذ به في العقائد بأنهم لا يؤمنون بقول الرسول ﷺ وبحجيته في العقيدة وهو قول يتضمن التكفير وقالوا أقوالاً غريبة وعجيبة منها أن الحديث الذي يتضمن حكماً أقوى من الحديث الذي يتضمن عقيدة. وهكذا حكموا أن الفرع أقوى من الأصل

مع أن الأصول ثابتة والفروع هي التي يلحقها التغيير والتبديل كما هو واضح في الفقه فقد رجع الشافعي عن مذهبه القديم إلى المذهب الجديد. وهذا يستحيل في علم الأصول والعقائد.

ان التفريق بين الأصل الذي يقوم بذاته والفرع الذي لا يقوم بذاته بل يستند إلى غيره. هذا التفريق بدهي من البدهيات التي لا يختلف فيها اثنان.

والا فقل لي اذن. ما هي قيمة القول بتقسيم الأدلة إلى قطعية وظنية. وهل ابتدع المجتهدون من عند أنفسهم. وهل كان الشافعي ومالك والغزالي والعسقلاني والبغدادي من المبتدعين.

---

(١) لاشك أن الفقه واستنباط الأحكام أمر شاق وعسير. ولا شك أن الرواية للحديث أسهل منه. ولذا كان الفقهاء دون المحدثين في الكثرة والعدد.

٥ ـ ان الارتكاز على السنة بغير تمكن في الفقه. يفتح باباً واسعاً للزلل. وهذه آفة ابتلينا بها في هذا الزمان. وكم شاهدنا من أمثال هؤلاء يحفظون السنن ولا يفقهون حديثاً، وهذه الظاهرة قد لفتت انتباه اشعث ابن أنس بن سيرين فقال: «أتيت الكوفة فرأيت فيها أربعة آلاف يطلبون الحديث، وأربعمائة قد فقهوا. فانظر إلى الفرق الشاسع بين عدد حفاظ الحديث، وبين الفقهاء المجتهدين. وما ذلك إلا لأهمية الفقه وعلوا مرتبته وصعوبة شرائطه.

٦ ـ القول بأن خبر الآحاد لا يؤخذ به في العقائد لا يعني الحكم بتكذيب خبر الآحاد بل يصدق به تصديقاً غير جازم.

٧ ـ ان القائلين بالأخذ بخبر الآحاد بالاعتقاد قد فرقوا في قضايا الايمان فجعلوا منكر بعضها كافراً. ولم يكفروا منكر البعض الآخر وبعبارة موجزة قالوا ان منكر نعيم الجنة وعذاب النار كافر. بينما لم يكفروا من ينكر عذاب القبر. وهذا التفريق لا مبرر له إلا القول بأن نعيم الجنة وعذاب النار ثابتان قطعا. وعذاب القبر ثابت ظناً.

٨ ـ وأخيراً فإن الاجتهاد انما مجاله الاحكام فاكتفى به بالظن لأن الظن موجب للعمل. أما دخول الاجتهاد في العقائد فإنه يفسدها ولا يصلحها، لأن تعدد الآراء يؤدي إلى الاشتطاط والخطأ الناجم عن الاجتهاد القائم على الظن.

والله أعلم.

اسم الكتاب	اسم المؤلف	الطبع والنشر
١ ـ الاحكام في أصول الاحكام	ابن حزم الأندلسي	طبعة القاهرة
٢ ـ أصول السرخسي	أبوبكر محمد بن أحمد السرخسي المتوفي سنة ٤٩٠هـ	ط دار المعرفة للطباع والنشر بيروت
٣ ـ أصول الفقه	الشيخ المرحوم محمد أبوزهرة	مطبعة مخيمر ـ القاهرة
٤ ـ أصول الفقه	الشيخ المرحوم محمد أبوالنور زهير	دار التأليف بمصر
٥ ـ أصول الفقه	الدكتور محمد الزحيلي	جامعة دمشق مطابع مؤسسة الوحدة
٦ ـ أصول الفقه	الشيخ زكي الدين شعبان	دار النهضة العربية بالقاهرة
٧ ـ الاضداد	لابن الانباري أبو بكر بن القاسم الانباري المتوفي سنة ٤٩٠هـ	طبع دار الجيل ـ بيروت
٨ ـ أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن	الشيخ محمد الامين الشنقيطي	ط المدني بالقاهرة
٩ ـ التعريفات	علي بن محمد الجرجاني	دار الكتب العلمية طهران ط الخيرية بمصر
١٠ ـ التقريب	للامام النووي	
١١ ـ توضيح الافكار	للامام الصنعاني تحقيق محيى الدين عبد الحميد	ط السعادة بالقاهرة سنة ١٣٦٦هـ
١٢ ـ الجامع لاحكام القرآن	الامام القرطبي	ط دار الكتب المصرية
١٣ ـ الدين الخالص	لصديق حسن خان	طبع في القاهرة
١٤ ـ فتح الباري	لابن حجر العسقلاني	مطبعة مصطفى البابي الحلبي
١٥ ـ الفقيه والمتفقه	الخطيب البغدادي المتوفى سنة ٤٦٣هـ	نشر زكريا علي يوسف بالقاهرة

١٦ ـ في ظلال القرآن	للاستاذ الشهيد سيد قطب	ط دار الشروق ـ جدة
١٧ ـ قواعد التحديث	للشيخ محمد جمال القاسمي	دار احياء الكتب العربية ـ عيسى الحلبي
١٨ ـ المحلى	لابن حزم الأندلسي تحقيق احمد شاكر	منشورات المكتب التجاري ـ بيروت
١٩ ـ المختصر الوجيز في علوم الحديث	للاستاذ الدكتور محمد عجاج الخطيب	مؤسسة الرسالة ـ بيروت
٢٠ ـ مختصر الصواعق المرسلة	لابن القيم الجوزيه	مكتب المتنبي ـ القاهرة
٢١ ـ المستصفى	لابي حامد الغزالي	المطبعة الأميرية ببولاق
٢٢ ـ الميسر في أصول الفقه	الاستاذ الدكتور ابراهيم السلقيني	دار الفكر المعاصر ـ بيروت
٢٣ ـ شرح وتنقيح الفصول	شهاب الدين القرافي المتوفى سنة ٦٨٤	مكتبة الرسالة ط ١ سنة ١٣٩٣هـ
٢٤ ـ وجوب الاخذ بأحاديث الآحاد	للشيخ ناصر الدين الالباني	

حكم رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين

د. حسن عبد الغني أبو غدة *

المقدمة نبذة عن البحث

أولاً: التعريف بالموضوع: تتناول هذه الدراسة قضية من قضايا العلاقات الدولية أثناء الحرب تحت عنوان «حكم رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين» سواء أكان التترس أو التحصن في أماكن ثابتة، كالمعسكرات والخنادق والحصون، أم كان في «وسائل» متحركة، كالآليات والحافلات والقطارات والطائرات.. وتشمل هذه الدراسة أيضاً ما إذا كان المترس بهم «مدنيين» كالنساء والصبيان ونحوهم، أو كانوا غير «مدنيين» كالأسرى.

كما يعالج هذا البحث: ما قد يترتب على الرامي المسلم - إن قتل ترساً مسلما - من إثم، أو قصاص، أو كفارة، أو دية، وكل ذلك في ضوء أقوال الفقهاء ومذاهبهم وأدلتهم ومناقشاتهم.

ثانياً: اهمية الموضوع وأسباب اختياره: تظهر أهمية هذا الموضوع وأسباب اختياره، على النحو التالي:

١ - الحاجة إلى معرفة الحكم الشرعي، فيما تكرر وقوعه - في هذا العصر - من حوادث «التترس والتحصن» بالمسلمين، في الحروب التي وقعت وتقع، بين بعض الدول والشعوب الإسلامية، وبين أعدائها، كما

---

* كلية التربية - قسم الدراسات الإسلامية - جامعة الملك سعود بالرياض .

حدث ويحدث في بلاد أفغانستان وأذربيجان وأفخاذيا والبوسنة والشيشان وكشمير وغيرها، ومن تلك الحوادث: الحالات التي يخطط فيها المسلمون للهجوم على مواقع العدو أو «دورياته» ويتنازعون في تنفيذ ذلك، لوجود «مدنيين» محتجزين أو «أسرى» مسلمين، في مواقع العدو، أو مع «دورياته» المتحركة، وفضلاً عما تقدم، فإن الحاجة قائمة إلى معرفة الحكم الشرعي في موضوعات البحث، لأن الحرب لا يخلو منها عصر من العصور، كما هو ملاحظ.

٢ ـ هذا الموضوع لم يدرَس ـ بحسب علمي ـ دراسة مفردة، ولم يخصّ بالكتابة والبحث، لا في القديم، ولا في الحديث، وإن المؤلفات التي عرضت له، لا يعطي كل منها ـ منفرداً ـ صورة كلية واضحة متكاملة، عن الحكم الشرعي ـ في موضوع البحث ـ بحسب الأقوال والمذاهب الفقهية المختلفة، وما اعتمدت عليه من أدلة، وما جرى بينها من مناقشات، لاسيما فيما يترتب على الرامي ـ إن قتل ترساً مسلماً ـ من جزاءات دنيوية وأخروية.

٣ ـ الإسهام في إقامة الحجة والبرهان على حركية ومرونة وواقعية الشريعة الإسلامية، في تعاملها مع متطلبات الحرب واحتياجاتها، فضلاً عن شمولها قضايا العلاقات الدولية وغيرها، وبيان أن معالجة الفقهاء لهذه القضايا تتسم بالأصالة والعمق والموضوعية، بعيداً عن التبعية الفكرية، وهذا ما شهدت به المؤتمرات الدولية، التي أوصت ـ كما ينقل «الدكتور مطلوب» بتبني دراسات مقارنة في المذاهب الفقهية الإسلامية، لأن تلك الدراسات يمكن اعتبارها أساساً تشريعياً، يفي بحاجات المجتمع العصري المتطور(١).

---

(١) مجلة «الحقوق» إصدار كلية الحقوق بجامعة الكويت، عدد شهر يونيو ١٩٨٢م، صفحة ٢٤١ بحث د. عبد المجيد مطلوب بعنوان: «إبطال دعوى جمود الفقه الإسلامي».

ثالثاً: الدراسات السابقة: تناول الفقهاء السابقون موضوع البحث في كتبهم، وممن اشتهر بذلك: «الإمام الغزالي» الذي نص في كتابه: «المستصفى» على قضية «تترس العدو بالمسلمين» وذلك تحت باب «المصلحة» أو ما يطلق عليه: «الاستصلاح»(١). إلا أن مذاهب الفقهاء وأدلتهم ومناقشاتهم للقضية، لم تجمع في مؤلف واحد مفرد، بل ظلت مشتتة ومتناثرة في الكتب القديمة، ولا تزال كذلك في المؤلفات المعاصرة، في مجال العلاقات الدولية، وأحكام الجهاد في الإسلام، واكتفت هذه المؤلفات بالإشارة إلى الموضوع في صفحات قليلة عارضة، وربما في سطور معدودة، تحت عناوين فرعية، لا تعطي انطباعاً متكاملاً ولا واضحاً، عن مواقف المذاهب الفقهية وأقوال الفقهاء وأدلتهم وأساليب تفكيرهم تجاه هذا الأمر.

يضاف إلى هذا: أن المؤلفات المعاصرة لم تعرض لما أشرت إليه آنفاً من حالات «التترس والتحصن» الحربية، التي تقع في وسائل النقل ونحوها، الأمر الذي يحتاج إلى دراسة، وإلى تخريج جديد؛ مما يضفي على البحث مزيداً من الأهمية و«الحداثة» من بعض الوجوه.

رابعاً: أهداف البحث: تهدف هذه الدراسة إلى ما يلي:

* **الهدف الأول:** جمع المسائل المتعلقة بموضوع البحث، من مواضعها في كتب الفقه المذهبية والمقارنة، ثم دراستها وتصنيفها، وتقديمها مرتبة في صورة كلية متكاملة، توضح حقيقة الحكم الشرعي، بحسب الأقوال الفقهية، الفردية والمذهبية، المندثرة والباقية؛ لتأخذ هذه الدراسة مكانها في المكتبة الإسلامية، وتسهل على الباحثين الرجوع إلى موضوع البحث والاستفادة منه.

---

(١) المستصفى ١/١٣٩

* **الهدف الثاني:** تقديم صورة عن العلاقة التداخلية بين الأحكام الفقهية ووقائع الحياة العلمية ـ في زمن الحرب ـ وإبراز المكانة التي حظي بها الفقهاء المسلمون، في معالجة قضايا الحياة ـ ومنها قضايا العلاقات الدولية ـ بمنهجية وفهم ووعي لطبائع الأمور والحوادث، وأنهم لم ينطلقوا من فراغ في تلك المعالجات.

* **الهدف الثالث:** تبصير المسلمين بمدى مشروعية اتخاذ القرار ـ في حالات موضوع البحث ـ أثناء الحرب التي تقع بينهم وبين أعدائهم: لأن الحرب ـ على مرارتها ـ ظاهرة اجتماعية واقعة بين البشر، كما يقول ابن خلدون(١)، وكما يؤكد التاريخ القديم والحديث.

* **الهدف الرابع:** الإسهام في تكوين نواة للدراسات الفقهية التأصيلية المقارنة، وذلك في مجال العلاقات الدولية، نظراً لأهمية هذا الجانب، ولقلة ومحدودية الدراسات الفقهية المعاصرة فيه.

خامساً: منهج البحث وطريقته: اتبع في هذا البحث المنهج العلمي المؤدي بنفسه إلى معرفة الحقائق، وهو تتبع الأدلة، ورصد الأقوال والمذاهب الفقهية، واستقراء الوقائع العملية في زمن النبي ﷺ، وفي زمن الصحابة والتابعين، ودراستها وتحليل ما قيل فيها، ثم موازنتها ببعضها والاستنتاج منها، واختيار القول الذي تؤيده مرجِّحات أخرى خارجية، ظهرت لي أثناء البحث.

وقد التزمت توثيق المعلومات، بذكر المصادر والمراجع التي اعتمدت عليها، وعملت على إسناد الأقوال الفقهية وغيرها إلى أصحابها أو ناقليها، والتزمت ـ غالباً ـ بنقل أقوال كل مذهب فقهي من كتبه المعتمدة، وقد أعزو في المسألة الواحدة إلى أكثر من كتاب في المذهب الواحد، للوفاء بتمام

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٩.

المسألة المبحوثة.

وراعيت في العزو إلى كتب المذاهب الفقهية التسلسل الزمني لوجود هذه المذاهب، وربما أخالف هذا، فأقدم المرجع الأقرب إلى استيفاء الفكرة أو الصياغة، ثم الذي يليه.. مكتفياً باسم الكتاب - غالباً - والموضع المراد فيه، مع أنني سأذكره ومؤلفه وطبعته بالتفصيل، في فهرس خاص بالمراجع.

هذا، وقد اعتمدت في البحث على كتب التفسير، وكتب السنة وشروحها، وكان جل الاعتماد على كتب الفقه المذهبية والمقارنة بحسب طبيعة البحث ومتطلباته - ولم أجد بداً من الرجوع إلى كتب اللغة وغيرها، وذلك لاستكمال محتويات البحث.

هذا، وقد اقتضى البحث أن تكون أجزاؤه على النحو التالي:

المقدمة: نبذة عن البحث «وهي ما فرغنا منها آنفاً».

التمهيد: في بيان حرمة دم المسلم.

فصل: في حكم رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين، ويتضمن مقدمة وثلاثة مباحث:

المقدمة: في بيان مصطلحات وموضوعات عنوان البحث.

المبحث الأول: في حكم رمي العدو والمترسين بالمسلمين حال الضرورة.

المبحث الثاني: في حكم رمي العدو المترسين بالمسلمين حال انتفاء الضرورة، واتجاهات الفقهاء في ذلك.

المبحث الثالث: في بيان الحكم الشرعي فيمن قتل ترسا مسلما، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: في بيـان الحكم الشرعي المترتب ديـانـة على من قتـل ترسا مسلماً.

المطلب الثاني: في بيان الجزاءات الشرعية الدنيوية المترتبـة على من قتل ترساً مسلما، وفيه فرعان:

الفرع الأول: في حكم القصاص من الرامي الذي يقتل ترساً مسلماً.

الفرع الثاني: في حكم الكفارة والدية على الرامي الذي يقتل تـرسـاً مسلماً، واتجاهات الفقهاء في ذلك.

الخاتمة: أهم معالم ونتائج البحث.

هذا، وأسأل الله تعالى الإعانة والسداد وحسن الثواب، وهـو حسبي ونعم الوكيل.

التمهيـــد

في بيان حرمة دم المسلم

ورد كثير من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، الدالـة على تحـريم قتـل النفس بغير حق، حتى إنـه من المُسلَّم بـه عنـد الفقهـاء المسلمين، أن حماية النفس البشريـة مقصـد من المقـاصـد التي هـدفت إليهـا الشريعـة الإسلامية(١) في أحكامها المبثوثة في المصنفات كلها.

ومن الآيات والأحاديث الواردة في هذا الشأن: قول الله تعالى. ﴿ولا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق﴾(٢). وفي آية أخرى ﴿من أجل ذلك

(١) المستصفى ١/ ١٤٠.

(٢) سورة الاسراء : الآية ٣٣ .

كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعاً﴾ (١).

وأخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال «اجتنبوا السبع الموبقات» قالوا يا رسول الله، وما هن؟ قال «الشرك بالله، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات المؤمنات الغافلات»(٢).

ولئن كانت الأدلة الآنفة واردة في تحريم قتل النفس البشرية عامة، فهي معنية بالدرجة الأولى بتحريم قتل النفس المسلمة، لأنها داخلة في عموم تلك النصوص، بل هي أولى بالدخول من غيرها. ومما يؤكد هذا المعنى بخصوصه في حرمة دم المسلم. ما أخرجه الشيخان عن أبي مسعود رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «لا يحل دم امرىء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس، والثيب الزاني، والمارق من الدين التارك الجماعة»(٣).

وبناء على ما تقدم اتفق عامة الفقهاء على حرمة دم المسلم أنى كان، لا فرق في هذا بين وجود المسلم في دار الإسلام، وبين وجوده في دار الحرب، وذلك لأن عصمة دمه تثبت له لكونه مسلماً وكفى(٤). ولعل هذا يستند إلى ما أخرجه الشيخان عن أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال بعثنا رسول الله ﷺ في سرية، فصبحنا الحُرُقات - وفي رواية البخاري

---

(١) سورة المائدة : الآية ٣٢ .

(٢) اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان برقم ٥٦ .

(٣) اللؤلؤ والمرجان برقم ١٠٩١.

(٤) فتح القدير ١٩٦/٥ والتاج والإكليل ٣٥١/٣ وتحفة المحتاج ٢٤٢/٩ ومطالب أولي النهي ٥١٨/٢

«الحُرُقة» ـ من جهينة(١)، فأدركت رجلاً فقال: لا إله إلا الله، فطعنته،فوقع في نفسي من ذلك، فذكرته للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «أقال: لا إله إلا الله وقتلته؟ قال: قلت: يا رسول الله، إنما قالها خوفاً من السلاح، قال: أفلا شققت عن قلبه، حتى تعلم أقالها أم لا؟ فمازال يكررها علي، حتى تمنيت أني أسلمت يومئذ...»(٢). وفي واقعة أخرى تشبه واقعة أسامة ـ رضي الله عنه ـ نزل قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ضربتم في سبيل الله فتبينوا ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً...»(٣).

ووجه الدلالة في قصة أسامة رضي الله عنه ـ وما يشبهها ـ : أن قتل المسلم المعصوم، إنما وقع في «دار الحرب» في ديار قبيلة «جهينة»، التي لم تكن أسلمت بعد، وهذا القتل حرام بنص الحديث، وهو حرام أيضاً إن وقع في «دار الإسلام» بل هو أولى بالحرمة، لأن «دار الإسلام» ـ كما يقول الفقهاء ـ تحرز «تصون» الأنفس والأموال(٤).

هذا، وإذا كان خلاصة ما تقدم: أن الأصل هو حرمة دم المسلم، وإن

---

(١) الحرقة «بضم الحاء المهملة وضم الراء المهملة وتسكينها أيضاً» اسم من الاحتراق، ويقال أيضاً: الحرقات «بضم الحاء والراء المهملتين» ويطلق اللفظان على بطن من قبيلة جهينة، يقال لهم بنو الحرقة، وبنو الحرقات، نسبة إلى جدهم جُهَيْش بن عامر الجُهني الذي تسمى بالحرقة، لأنه أحرق بني مرة بالسهام الكثيرة التي قتلهم بها، في وقعة جرت في الجاهلية بين الطرفين، ثم أطلق على ذلك المكان اسم الحرقة والحرقات، وهو يقع في منازل قبيلة جهينة، التي كانت تمتد بين يثرب «المدينة المنورة» من الشرق وبين ينبع «على البحر الأحمر» في الغرب. انظر مجموع هذه المعلومات في فتح الباري ٧/٥١٧، ١٢/١٩٥ والقاموس المحيط مادة «حرقة» وقلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان للقلقشندي ص ٤٤ ومعجم قبائل العرب القديمة لعمر رضا كحالة ١/٢١٥ ـ ٢١٦.

(٢) اللؤلؤ والمرجان برقم ٦٢، والرواية لمسلم، انظر شرح صحيح مسلم ٢/٩٩.

(٣) سورة النساء الآية ٩٤، وانظر الدر المنثور للسيوطي ٢/٦٣٢ ـ ٦٣٨.

(٤) الدار المختار مع حاشيته ٣/٢٤٨ ومواهب الجليل ٦/٢٣١ وأسنى المطالب ٤/٢١٨.

كان في دار الحرب، فهل يجوز ترك هذا الأصل والخروج عليه، في بعض الحالات التي قد تعرض للمسلمين أثناء الحرب، كما لو تترس المقاتلون الحربيون بالأسرى المسلمين، أو تحصنوا بنساء المسلمين وصبيانهم وتجارهم...؟ وما هو المطلوب شرعاً في هذه الحالات ونحوها؟ هل يباح استعمال السلاح ورمي المقاتلين الحربيين المتترسين بالمسلمين أو المختلطين بهم ـ توقياً وتحصناً ـ ولو أدى إلى قتل المسلمين المتترس بهم؟ وهل هناك مؤاخذات وجزاءات شرعية تترتب على ما تقدم؟ الدراسة التالية تتضمن الإجابة عن هذه الأسئلة وأشباهها.

فصـــل

في حكم رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين ويتضمن مقدمة وثلاثة مباحث

المقدمة

في بيان مصطلحات وموضوعات عنوان البحث

أولاً: المراد بالحكم: يراد بالحكم هنا: أثر خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، على سبيل الوجوب أو الندب أو الإباحة أو الحرمة أو الكراهة(١)، ومن خلال هذا التعريف، وأثناء دراسة مادة هذا البحث وموضوعاته ومعطياته، يمكن التوصل إلى القول بأن: «رمي المقاتلين الحربيين حال تترسهم بالمسلمين» هو في الفقه الإسلامي واجب أو مباح أو حرام أو غير ذلك...

ثانياً: المراد بالرمي: الرمي في اللغة: مصدر للفعل رمى، يقال: رمى الشيء وبه من يده، رميا ورماية: ألقاه وقذفه، ومنه الآية: ﴿وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى﴾(٢). والمرْمى: موضع الرمي، تشبيهاً بالهدف الذي ترمى إليه السهام ونحوها(٣)، ويقال للمرة الواحدة: رمية، وجمعها: رميات، مثل: سجدة وسجدات(٤).

والرمي في كلام الفقهاء: لا يخرج في معناه عما في اللغة: الإلقاء

---

(١) الإحكام للآمدي ١/٩٦.

(٢) سورة الأنفال: الآية ١٧.

(٣) لسان العرب والمعجم الوسيط: مادة: «رمى».

(٤) المصباح المنير: مادة «رمى».

والقذف، ويذكرونه في عدد من الأبواب الفقهية، منها باب الجهاد، عند الحديث عن كيفية قتال أهل الحرب، وبيان الحالات المشروعة وغير المشروعة في محاربتهم وفي رميهم، الذي قد يفضي إلى قتل المرميين، ومنهم المسلمون الذين تترس بهم المقاتلون الحربيون، أو جعلوهم معهم في الحصون..(١).

لفظ ذو صلة بالرمي: ظهر أثناء البحث أن كلمة «الوطء» في بعض معانيها تلتقي بالمدلول اللغوي لكلمة «الرمي». وهذا الالتقاء إنما هو من حيث المآل والنهاية، أي: الإماتة والإهلاك. وقد ورد هذا المعنى الأنف للوطء في الآية: «ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤوهم...»(٢)، أي: أن تبيدوهم وتهلكوهم وتقتلوهم بالوطء(٣)، بخيلكم أو بأرجلكم(٤).

وأصل الوطء هنا: الدوس بالقدم، وأطلق على القتل على سبيل الاستعارة، لأنه يؤول إليه، فمن وطىء الشيء برجله فقد استقصى في هلاكه(٥)، إن كان يهلك بذلك.

وهكذا يتوافق الرمي والوطء ـ بحسب المدلول اللغوي ـ في أن كلاً منهما قد يفضي إلى الهلاك والموت، وهما يتوافقان أيضاً إجمالاً ـ عند المآل ـ فيما يترتب عليهما من أحكام وآثار شرعية، وذلك حال رمي أو وطء المسلمين، الذين يتترس بهم العدو، بحسب ما يأتي بيانه...

---

(١) بدائع الصنائع ٧/ ١٠٠ ـ ١٠١ والتاج والإكليل ٣/ ٣٥١ وأسنى المطالب ٤/ ١٩١ والمبدع ٣/ ٣٢٣ ـ ٣٢٤.

(٢) سورة الفتح: الآية ٢٥.

(٣) زاد المسير ٧/ ٤٤٠ ومعجم ألفاظ القرآن الكريم ٢/ ٨٥٨.

(٤) تفسير الماوردي ٤/ ٦٤.

(٥) تاج العروس: مادة: «وطىء» والتحرير والتنوير ٢٦/ ١٩٠.

ثالثاً: المراد بالمقاتلين الحربيين: يراد بالمقاتلين الحربيين في هذا البحث: الكفار الذين يتأتى منهم القتال، وينتمون إلى دار الحرب، إذ ليس كل حربي مقاتلاً، فهناك النساء والصبيان ونحوهم من «المدنيين» الحربيين الذين ليسوا من أهل القتال(١).

والحربيون: جمع حربي، نسبة إلى دار الحرب، وهي البلاد التي يغلب فيها حكم الكفار، وبينها وبين المسلمين حرب(٢).

هذا، وقد أكتفي أثناء البحث بذكر لفظ «المقاتلين» دون وصفهم «بالحربيين». وقد أذكرهم بلفظ: «الكفار» أو بلفظ: «العدو» ونحو ذلك اختصاراً للكلام.

هذا، ويجدر بالذكر هنا: أن لفظ «العدو» يطلق على المذكر والمؤنث، والواحد والجمع(٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿هم العدو فاحذرهم﴾(٤). وهناك آيات أخرى فيها إطلاق لفظ «العدو» على الجمع...

رابعاً: المراد بالتترس: التترس في اللغة: مصدر للفعل تترس، ومثل التترس: التتريس. والترس: سلاح معروف، وجمعة تروس وأتراس، ويقال: تترس بالشيء: جعله كالترس وتستر وتوقى به..(٥).

والتترس في أقوال الفقهاء: لا يخرج في معناه عما في اللغة، ويذكرونه في باب الجهاد عند الحديث عن تترس الكفار في الحرب بأفرادهم «المدنيين» كالنساء والصبيان، أو بأفراد المسلمين «المدنيين»

---

(١) بدائع الصنائع ٧/١٠١ ومنح الجليل ١/٧١٤ وأسنى المطالب ٤/١٩٠ والمغني ١٣/١٧٥ ـ ١٨٠.

(٢) الدر المختار ورد المحتار ٣/٢٥٣ والإنصاف ٤/١٢١.

(٣) المعجم الوسيط: مادة: «عدا».

(٤) سورة المنافقون: الآية ٤.

(٥) لسان العرب وتاج العروس: مادة «ترس».

المحتجزين، كالنساء والصبيان والتجار، أو «الجنود» المسلمين الأسرى(١).

ألفاظ ذات صلة بالتترس: ظهرت أثناء البحث مترادفات للفظ «التترس» تلتقي به في المعنى والدلالة، وهي توافقه إجمالاً ـ في هذا البحث ـ في الحكم الشرعي وما يترتب على ذلك من آثار. وقد وردت هذه الألفاظ المترادفة في بعض الآيات القرآنية على سبيل التصريح أو الإيماء، ووردت أيضاً مصرحاً بها في كلام الفقهاء، ومن هذه الألفاظ ما يلي:

١ ـ التحصن: معناه: الاحتماء بالحصن، يقال: تحصن العدو: دخل الحصن واحتمى به واتخذه وقاية. والحصن: كل موضع حصين لا يوصل إلى جوفه، وجمعه: حصون...(٢) ومنه الآية: ﴿وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله﴾(٣).

وقد يكون التحصن والتستر والتوقي بالدروع التي تلبس، كما في الآية: ﴿وعلمناه صنعة لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم﴾(٤).

وقد يكون التحصن والتوقي والتترس بالأفراد من البشر، وهو ما يطلق عليه حديثاً: الاحتماء بالمدنيين وغيرهم واتخاذهم دروعاً بشرية.

وقد عرض الفقهاء في باب الجهاد موضوع تحصن الكفار بحصونهم أو سفنهم، ومعهم الأسرى المسلمون، أو نساء وصبيان المسلمين ونحوهم، وبينوا حكم رميهم وهم على تلك الحالة، وما يترتب على ذلك من آثار شرعية(٥).

---

(١) فتح القدير ١٩٨/٥ والقوانين الفقهية ص ٩٨ وأسنى المطالب ١٩١/٤ ومطالب أولي النهى ٥١٨/٢.

(٢) تاج العروس والمعجم الوسيط: مادة: «حصن».

(٣) سورة الحشر: الآية ٢.

(٤) سورة الأنبياء: الآية ٨٠.

(٥) أحكام القرآن للجصاص ٣٩٤/٣ ـ ٣٩٥ وحاشية الدسوقي ١٧٨/٢ وفتح الباري ١٤٧/٦ والمبدع ٣٢٤/٣.

٢ ـ **الاختلاط:** هو يلتقي بالتترس من حيث الغاية، وذلك فيما إذا اختلط العدو حال الحرب بمن عندهم من المسلمين، بقصد التحصن والتوقي من المسلمين. ومن معاني الاختلاط في اللغة: التداخل والتشابك(١)، وضدها. التفرق والتميز والتزيُّل. وقد أومأت الآية الكريمة إلى هذه المعاني في قوله تعالى: ﴿لو تزيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليماً﴾(٢). ومعنى تزيلوا: تفرقوا وتميزوا ولم يختلطوا(٣).

وقد عرض الفقهاء موضوع رمي الكفار المحاربين والإغارة عليهم ليلاً، وهوما يعرف بتبييت العدو، وقد يكون هذا حال اختلاطهم بنسائهم وصبيانهم(٤)، كما عرضوا موضوع رمي الكفار المحاربين حال اختلاطهم بالمسلمين «المدنيين» المحتجزين أو «الجنود» المسلمين الأسرى، وذلك بجعلهم في حصونهم أو مطاميرهم «مخابئهم تحت الأرض» أو سفنهم، والتحصن والاحتماء بهم، لئلا يرميهم المسلمون بالسهام والنيران والقذائف ونحوها، أو يدخنوهم، أي: يرسلوا عليهم الدخان وهم في مخابئهم..(٥).

ويلحق بهذا في زماننا: رمي العدو ومعهم الأسرى المسلمون، وهم في الطائرات و «المركبات العسكرية من سيارات وحافلات وقطارات ونحوها...

وهكذا يتضح مما تقدم: أن التحصن والاختلاط بالنساء والصبيان

---

(١) الصحاح: مادتا: «خلط» و «شبك».

(٢) سورة الفتح: الآية ٢٥.

(٣) تفسير القرطبي ١٦/٢٨٦ وروح المعاني ٩/١١٥.

(٤) فتح القدير ٥/١٩٦ وبداية المجتهد ١/٣٨٧ وشرح صحيح مسلم للنووي ١٢/٥٠ والمغنى ١٣/١٤٠.

(٥) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٤ ـ ٣٩٥ والتاج والإكليل ٣/٣٥١ وروضة الطالبين ١٠/٢٤٤ ـ ٢٤٥ ومطالب أولي النهي ٢/٥١٩ وكشاف القناع ٣/٤٨ ـ ٤٩.

والأسرى المسلمين ونحوهم، يعدان إجمالاً من صور التترس والتوقي أثناء الحرب.

خامساً: المراد بالمسلمين. يراد - في هذا البحث - بالمسلمين «المتترس بهم»: الذين أقروا بالإسلام بلسانهم(١)، سواء أكانوا من «المدنيين» كالنساء والصبيان والشيوخ والتجار ونحوهم، أم من «العسكريين» الأسرى، وذلك بحسب ما ذكره الفقهاء في كتبهم(٢)، وبهذا فإن البحث - في ضوء عنوانه - لا يشمل الحديث عن غير المسلمين، فيما إذا تترس أو تحصن بهم العدو.

هذا، ويجدر القول هنا - بعد بيان مصطلحات عنوان البحث - أنه من خلال تتبع كتابات الفقهاء، يتضح أن حكم رمي الكفار حال تترسهم بالمسلمين، يختلف باختلاف الحالات والظروف أثناء الحرب.

وهذا الحكم يشمل أيضاً - في الجملة - ما إذا تحصن العدو بالقلاع، والحصون، والسفن، والمركبات الأخرى البرية والجوية، وكان معهم أسرى مسلمون، أو نساء المسلمين وصبيانهم، أو تجارهم، ونحوهم من «المدنيين» كما هو ظاهر في عبارات الفقهاء(٣).

وفي ضوء ما تقدم، يقتضي تناول الموضوع أن يكون على النحو التالي:

---

(١) التعريفات للجرجاني ص١٨.

(٢) بدائع الصنائع ١٠٠/٧ - ١٠١ والتاج والإكليل ٣٥١/٣ ونهاية المحتاج ٦١/٨ والمغني ١٤١/١٣ - ١٤٢.

(٣) تحفة الفقهاء ٥٠٣/٣ ومنح الجليل ٧١٦/١ وروضة الطالبين ٢٤٥/١٠ - ٢٤٦ والمغني ١٤١/١٣ - ١٤٢.

المبحث الأول
في حكم رمي العدو المتترسين بالمسلمين حال الضرورة

صفة الضرورة: يمثل للضرورة بحال التحام الحرب، وكونها قائمة فعلاً بين المسلمين وبين عدوهم، بحيث لو كف المسلمون عن الكفار لظفروا بهم(١)، ويمثل أيضاً بما إذا خيف من العدو على المسلمين(٢)، وذلك حال هجومهم على المسلمين وتقدمهم في أرضهم، وهم متحصنون بالنساء والصبيان والأسرى المسلمين...

حكم رمي العدو حال الضرورة: قال القرطبي والغزالي وابن تيمية: إن الفقهاء متفقون على أن جيش الكفار، إذا تترسوا وتحصنوا بمن عندهم من أسرى المسلمين، وخيف على المسلمين الضرر إذا لم يقاتلوا، فإنهم يقاتلون، وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين الذين تترسوا بهم، لأن الحال حال ضرورة(٣).

هذا، ولم يفرق أو يفاضل الجمهور في هذه الحالة بين رمي العدو بالسهام، أو الحجارة، أو القذائف، أو النار، بخلاف المالكية الذين قالوا: يرمون بالنار إن لم يمكن دفع العدو بغيرها. واتفق الجمع على أنه: ينبغي للرماة أن يقصدوا برميهم إصابة الكفار وقتلهم دون الأتراس المسلمين(٤).

---

(١) فتح القدير ٥/١٩٨ وروضة الطالبين ١٠/٢٤٦ والمغني ١٣/١٤١.

(٢) مجمع الأنهر ١/٦٣٥ والقوانين الفقهية ص ٩٨ والمبدع ٣/٣٢٣.

(٣) تفسير القرطبي ١٦/٢٨٧ ـ ٢٨٨ والمستصفى ١/١٤١ ـ ١٤٤ ومجموع الفتاوى ٢٨/٥٤٦.

(٤) تحفة الفقهاء ٣/٥٠٣ والشرح الكبير وحاشية الدسوقي ٢/١٧٧ ـ ١٧٨ وأسنى المطالب ٤/١٩١ والمغني ١٣/١٤١.

الأدلة على جواز رمي العدو حال الضرورة وإن قتل الأتراس المسلمون: استدل الفقهاء لما تقدم بما يلي:

المعقول: وقد عرضه بعض الفقهاء من قبيل: «دفع المفسدة والضرر» في حين عرضه آخرون من قبيل «جلب المنفعة والمصلحة».

علماً بأن الوجهين متلازمان ومتداخلان، وهما يعبران عن فكرة واحدة وهي «فكرة الضرورة» وبيان ذلك على النحو التالي:

الوجه الأول: دفع المفسدة والضرر: وفيه يقول بعض الفقهاء: إن رمي المسلمين الأتراس غير مقصود لذاته، وإنما هو من ضرورات الحرب(١)، ومن القواعد المتفق عليها عند الفقهاء أن: «الضرورات تبيح المحظورات»(٢).

وقد توسع «الإمام الغزالي» من بين الفقهاء في بيان هذا الوجه، ومما قيل فيه: إن رمي العدو المتترسين بالمسلمين ـ حال الضرورة ـ فيه ارتكاب أخف الضررين، إذ لو لم يفعل ذلك لأدى إلى قتل جميع المسلمين ـ ومنهم المتترس بهم ـ وهذا ضرر عام قطعي كلي، فيتفادى برمي العدو ولو أفضى إلى قتل بعض المسلمين ـ المتترس بهم ـ الذي هو ضرر خاص جزئي، لأن الشرع يؤثر الكلي على الجزئي، إذ أن حفظ عامة أهل الإسلام عن تسلط الكفار، أهم في مقصود الشرع من حفظ دماء آحاد المسلمين، وهذا أمر مقطوع به من مقصود الشرع، وله شواهد كثيرة(٣)، ومن المقرر في القواعد قولهم: «يتحمل الضرر الخاص لدفع ضرر عام»(٤).

---

(١) بدائع الصنائع ٧/ ١٠٠ وشرح الخرشي ٣/ ١١٤ وأسنى المطالب ٤/ ١٩١ والمغني ١٣/ ١٤١.

(٢) شرح القواعد الفقهية ص ١٣١.

(٣) المستصفى ١/ ١٤١ ـ ١٤٢ وتبيين الحقائق ٣/ ٢٤٤ وحاشية العدوى ٣/ ١١٣ وروضة الطالبين ١٠/ ٢٤٥.

(٤) شرح القواعد الفقهية ص ١٤٣.

وقولهم: الضرر الأشد يزال بـالضرر الأخف»(١). وقـولهم: «إذا تعـارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»(٢).

ومن الواضح أن أصل هذا الوجه جاءت بـه الشريعـة الإسـلاميـة، وقررته مجموعة من الآيات، منها قوله تعالى: ﴿وقد فصـل لكم مـا حـرم عليكم إلا مـا اضطـررتم إليـه﴾(٣). ولما كـان الحـال هنـا: أن المسلمين مضطـرون إلى رمي العـدو، ولـو أدى إلى قتـل المسلمين الأتـراس، وذلك صيانة لمجتمع الإسلام، صار الـرمي مبـاحـاً، لقيـام الضرورة على دفـع الضرر العام(٤).

الوجه الثاني: جلب المنفعـة والمصلحـة: وبيان هـذا: أن في قتـل المسلمين الأتراس أثناء رمي العدو مصلحة كل المسلمين، لما في إقامة فرض الجهاد من مصالح، فإن لم يفعل ذلك، استولى العدو على كل الأمة، وقتلوا المترس بهم، ولا يتأتى لعاقل أن يقول: لا تقتل الأتراس في هذه الصـورة، لأنه يلزم منه ذهاب الأتراس، وذهاب الإسلام والمسلمين(٥)، لكن لما كانت هذه المصلحة غير خالية من المفسدة، نفرت منها نفس من لم يمعن النظـر فيهـا، على حين أن تلك المفسـدة بـالنسبـة إلى مـا يحصـل منهـا عـدم أو كالعدم(٦).

يضاف إلى هذا ما ذكره بعض الفقهاء: أن القصد الأساسي من الرمي هو إصابة العدو وكسر شوكتهم، وهذه من مصالـح المسلمين(٧)، ولو أن

(١) شرح القواعد الفقهية ص ١٤٥.
(٢) شرح القواعد الفقهية ص ١٤٧.
(٣) سورة الأنعام: الآية ١١٩.
(٤) العناية على الهداية ٥/١٩٨.
(٥) مجموع الفتاوى ٢٨/٤٥٧ وتفسير القرطبي ٦/٢٨٧ ـ ٢٨٨ ومذاهب الجليل ٣/٣٥١
(٦) تفسير القرطبي ٦/٢٨٧ ـ ٢٨٨.
(٧) تبيين الحقائق ٣/٢٤٣.

المسلمين كفوا عن رمي الكفار من أجل إخوانهم المتترس بهم، لأدى هذا إلى أن يتخذ العدو ذلك ذريعة إلى إبطال قتالهم أصلاً(١)، وإلى سد باب الجهاد الذي هو فرض على المسلمين، وفيه من المصالح ما لا يخفى(٢).

هذا، وإن المتأمل في الوجهين السابقين يظهر له أن التداخل قائم بينهما، لأن دفع الضرر والمفسدة يتضمن ـ حقيقة ـ جلب المصلحة، والعكس صحيح أيضاً، وفي هذا يقول «الإمام الغزالي» عن المصلحة: هي جلب منفعة أو دفع مضرة في ضوء المقاصد الشرعية الخمسة، وكل ما يفوت هذه المقاصد، فهو مفسدة، ودفعها مصلحة(٣). لكن لما كان دفع المفسدة والضرر أولى ـ في الاعتبار ـ من جلب المنفعة والمصلحة، كان هو الأوجه في التقديم، والأليق بالاعتماد عليه، من بين ما أورده الفقهاء في «المعقول» لأن اعتناء الشارع بالمنهيات أشد من اعتنائه بالمأمورات.

وخلاصة ما سبق: أن الفقهاء متفقون على جواز رمي العدو المتترسين بمن عندهم من الأسرى المسلمين، أو نساء المسلمين وصبيانهم ونحوهم، وذلك حال الضرورة أو الخوف على المسلمين، وإن أدى الرمي إلى قتل المتترس بهم، لأن الحال ضرورة. وهي حالة لا تخفى أهميتها.

---

(١) اللباب ٤/١١٨.

(٢) تحفة الفقهاء ٣/٥٠٣ وروضة الطالبين ١٠/٢٤٥ والإنصاف ٤/١٢٩.

(٣) المستصفى ١/١٣٩ ـ ١٤٠.

المبحث الثاني
في حكم رمي العدو المتترسين
بالمسلمين حال انتفاء الضرورة

صفة انتفاء الضرورة: يمثل لغير حال الضرورة: بما إذا كان المسلمون وعدوهم كل منهم في بلادهم ومواقعهم، ولم تكن الحرب ملتحمة، ولا قائمة ـ فعلاً ـ بين المسلمين وبين عدوهم المتترسين بمن عندهم، من نساء وصبيان وأسرى مسلمين، لكن هناك مصلحة للمسلمين في رمي عدوهم.

ويمثل أيضاً لهذه الحال: بما إذا تقدم المسلمون في أراضي العدو، الذين تترسوا وتحصنوا بمن عندهم من نساء وصبيان وأسرى مسلمين، قبل التحام الحرب... وبهذين المثالين يتضح أنه يقصد هنا برمي العدو: ما إذا كانت هناك حاجة أو مصلحة راجحة للمسلمين، دون أن يكون ضرورة أو خوف على المسلمين(١).

حكم رمي العدو حال انتفاء الضرورة: للفقهاء اتجاهان في حكم رمي العدو المتترسين أو المتحصنين بالمسلمين، حال وجود مصلحة أو حاجة إلى الرمي، دون ضرورة إليه، أو خوف من العدو على المسلمين، وبيان ذلك على النحو التالي:

الاتجاه الفقهي الأول: مجمله: جواز رمي العدو، وإن أفضى ذلك إلى قتل المسلمين المتترس بهم، مادام هناك مصلحة أو حاجة إلى الرمي، ولو لم تكن إليه ضرورة، ويقصد العدو بالرمي دون الأتراس المسلمين ـ كما هو الأمر في حال الضرورة ـ لأن تعمد قتل المسلم لا يجوز في كل حال، ولأن التمييز بالنية ممكن، وإن لم يمكن فعلاً، والتكليف بحسب الطاقة، وبهذا قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد، وعامة الفقهاء

---

(١) مجمع الانهر ١/٦٣٥ وشرح الخرشي ٣/١١٣ والام ٤/٢٨٧ والمبدع ٣/١٢٣.

الحنفية، سوى الحسن بن زياد صاحب أبي حنيفة، وبجواز الرمي قال الثوري أيضاً(١)، وهو قول مرجوح من قولين للمالكية والشافعية والحنابلة(٢).

أدلة أصحاب هذا الاتجاه الفقهي: استدل أصحاب هذا الاتجاه وعمدتهم الحنفية ـ بأدلة أوردوها مجملة متداخلة، أعرضها على النحو التالي:

الدليل الأول: المعقول: وبيانه، أن الجهاد مشروع، والحاجة إليه قائمة، ومن مقاصده كسر شوكة العدو، وتوهين كيدهم، وتسهيل الوصول إلى الظفر بهم، وإن تترسوا بالمسلمين، لئلا يتخذوا التترس ذريعة لبقائهم واستمرار قوتهم، إلا أننا نقصد بالرمي ـ دائماً ـ جيش العدو دون المسلمين الأتراس(٣).

وقال أصحاب هذا الاتجاه أيضاً: لو لم نقل بالرمي للحاجة إلى الجهاد، لا نسد باب الجهاد، لأن في الرمي «وهو من لوازم الجهاد» دفع الضرر العام بإلحاق ضرر خاص، فكان أولى(٤).

والذي يبدو: أن هذا المعقول يستند إلى حكمة مشروعية الجهاد، الذي يقصد به تحقيق المصالح والمنافع للناس، وذلك بنشر الإسلام، فضلاً عن دفع المفاسد والأضرار عنهم، وذلك بإزالة قوة الكفر ومنع استمرارها، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين كله لله﴾(٥).

---

(١) تبيين الحقائق ٣/٢٤٤ وأحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٤.

(٢) حاشية العدوي ٣/١١٤ والأم ٤/٢٨٧ وروضة الطالبين ١٠/٢٤٦ والإنصاف ٤/١٢٩.

(٣) تبيين الحقائق ٣/٢٤٣ ـ ٢٤٤ واللباب ٤/١١٨.

(٤) تبيين الحقائق ٣/٢٤٤.

(٥) سورة الأنفال: الآية ٣٩.

كما يستند هذا المعقول ـ فيما يبدو ـ إلى مشروعية إغاظة العدو والنيل منهم وكبتهم وإزالة قوتهم، كما جاء في قوله تعالى: ﴿ولا يطؤون موطئاً يغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلاً إلا كتب لهم به عمل صالح﴾(١).

الدليل الثاني: القياس: وبيانه: أنه لو كان يحرم رمي العدو وقتالهم إذا كان معهم أطفال المسلمين، للزم من هذا تحريم رميهم أيضاً إذا كان معهم أطفالهم ونساؤهم، لنهي النبي ﷺ عن قتل نساء الكفار وصبيانهم، لكن اللازم ممتنع، لأن المنقول عنه ﷺ وعن أصحابه رضي الله عنهم في حصارهم لبني النضير، وبني قريظة، وأهل خيبر، وأهل الطائف، أنهم أجهدوهم بأشد ما قدروا عليه، بل نصبوا المنجنيق على أهل الطائف، ولو كان قتل صبيانهم حراماً في تلك الحال، لنهى رسول الله ﷺ عن نصب المنجنيق، وعن قتل الصبيان. ثم لم تزل سيرة السلف من أصحاب النبي ﷺ ومن بعدهم هكذا في حصون العدو، التي لا تخلو عادة من الصبيان والشيوخ والتجار والأسرى، ولم يبلغنا عن أحد الصحابة أنه كف عن رمي حصون العدو لمنزلة النساء والصبيان الكفار، ولمنزلة من لا يحل قتله من أسرى مسلمين، أو نساء وصبيان المسلمين المتحصن بهم، لأن القصد في الحالين رمي جيش العدو، دون من عندهم من صبيانهم ونسائهم، أو الصبيان والنساء والأسرى المسلمين، وإذا ثبت هذا في رمي العدو المتحصنين، يقال نحوه في رمي العدو المتترسين...(٢).

وهكذا يتضح: أن أصحاب هذا الاتجاه الفقهي الأول، اعتمدوا في جواز رمي العدو المتترسين بالمسلمين في حال انتفاء الضرورة، على المعقول المشتمل على وجهين(٣): الأول: دفع الضرر العام الحاصل من بقاء قوة

---

(١) سورة التوبة: الآية ١٢٠، وانظر تبيين الحقائق ٣/ ٢٤٤.

(٢) الرد على سير الأوزاعي ص ٦٦ والكفاية على الهداية ٥/ ١٩٨ وأحكام القرآن للجصاص ٣/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

(٣) قارن بين هذين الوجهين هنا وبين الوجهين السابقين في الرمي حال الضرورة.

الكفر، والثاني: تحقيق المنافع والمصالح الشرعية بين الأنام بنشر الإسلام، وهذا ما يتضمنه معنى الحاجة إلى الجهاد. كما اعتمدوا على القياس، حين قاسوا النساء والصبيان المسلمين على النساء والصبيان الكفار...

مناقشة أدلة أصحاب هذا الاتجاه: يناقش ما أورده أصحاب هذا الاتجاه بما يلي:

أولاً: يناقش دليل المعقول: بأن رمي العدو حال تترسهم بمسلم في قلعة ونحوها مصلحة مظنونة، إذ لم نقطع بظفر بالقلعة، ومن أوصاف المصلحة المعتبرة أن تكون قطعية، وهي هنا ليست قطعية، فلا يحل رمي الترس، إذ لا ضرورة وفينا غنية عن القلعة، فنعدل عنها، ولا نرمي الكفار المتحصنين بها، لحرمة رمي الترس المسلم(١).

ولم يسلم الحنفية بهذا، بل قالوا: إن المصلحة المظنونة معتبرة في الشرع، ولاسيما إذا غلب الظن، ولو لم نعتبر هذا المعنى، لأدى إلى سد باب الجهاد(٢).

ثانياً: يمكن أن يقال عن الاستدلال بالقياس: بأنه قياس مع الفارق، وهو قياس أدنى، لأن حرمة أولاد المسلمين ونسائهم أقوى من حرمة أولاد الكفار ونسائهم، لكن هذا لا يمنع القول: بأن كلا النوعين مشتركان في كونهما منهياً عن قتلهما، مع اختلاف العلة فيهما...

الاتجاه الفقهي الثاني: مجمله: أنه يحرم رمي العدو المتترسين بالمسلمين، وذلك حال انتفاء الضرورة، لئلا يصاب المسلمون الأتراس، وهذا هو القول الراجح من قولين للمالكية والشافعية والحنابلة(٣)، وبه

---

(١) المستصفى ١/١٤١.

(٢) تبيين الحقائق ٣/٢٤٤ والمصتفى ١/١٤٢.

(٣) القوانين الفقهية ص ٩٨ وحاشية العدوي ٣/١١٤ والأم ٤/٢٨٧ وحاشية القليوبي ٤/٢١٩ والإنصاف ٤/١٢٩ والمغني ١٣/١٤١.

قال الأوزاعي، والليث بن سعد(١)، وهو قول الحسن بن زياد صاحب أبي حنيفة(٢).

أدلة أصحاب هذا الاتجاه: استدل أصحاب هذا الاتجاه بأدلة وردت عندهم مجملة ومتداخلة، أفصلها على النحو التالي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم أن تطؤوهم فتصيبكم منهم معرّة بغير علم ليدخل الله في رحمته من يشاء لو تزّيلوا لعذبنا الذين كفروا منهم عذاباً أليماً﴾(٣).

والمشهور أن هذه الآية من سورة الفتح نزلت عقب صلح الحديبية، ويذكر الله تعالى فيها أنه: كفّ المسلمين يوم الحديبية عن عدوهم في مكة، لئلا يطأ المسلمون بأقدامهم وأقدام خيولهم إخوانهم المؤمنين المختلطين بالعدو في مكة، دون أن يعلم المسلمون شيئاً عن أحوالهم وأوصافهم، وكان عدد هؤلاء المؤمنين المختلطين بالعدو سبعة رجال وامرأتان(٤).

وجه الدلالة في الآية: أن المسلمين لو وطئوا إخوانهم وقتلوهم حال اختلاطهم بالعدو، لأصابهم من ذلك معرة، أي: إثم، كما في قول لبعض المفسرين(٥)، فدل هذا على أن موجب الإثم وهو قتل المؤمنين المختلطين بالعدو معصية يحرم فعلها(٦). بدليل أنه لو تزيل المؤمنون عن المشركين بمكة، وتفرقوا عنهم ولم يختلطوا بهم، لسلط الله تعالى نبيه ﷺ والمؤمنين

---

(١) المغني ١٣/١٤٢.

(٢) نتائج الأفكار ٥/١٩٩.

(٣) سورة الفتح: الآية ٢٥.

(٤) التحرير والتنوير ٢٦/١٩٠.

(٥) فتح القدير للشوكاني ٥/٥٤.

(٦) أحكام القرآن لابن العربي ٤/١٦٩٥.

الذين معه على العدو بالقتل بالسبي..(١). هذا، وقد احتج المالكية(٢)، والحنابلة والأوزاعي والليث بهذه الآية على الوجه الآنف في تحريم رمي العدو المترسين بالمسلمين في غير حال الضرورة أو الخوف على بيضة «مجتمع» الإسلام(٣)، ولم أقف على احتجاج للشافعية والحسن بن زياد بهذه الآية الكريمة.

الدليل الثاني: المعقول: وبيانه: أن الحال ليس حال ضرورة ولا خوف على جماعة المسلمين، فلا يحل الإقدام على قتل مسلم معصوم الدم، لأن قتله حرام، وترك قتل الكافر جائز، فلا يفعل الحرام وفي الأمر سعة(٤). وقد نقل عن الليث قوله: ترك فتح حصن يقدر على فتحه، أفضل من قتل مسلم بغير حق(٥)، وقال الأوزاعي: كيف يرمون من لا يرونه؟ إنما يرمون أطفال المسلمين!(٦).

مناقشة الحنفية لأدلة الجمهور: ناقش الحنفية - عمدة أصحاب الاتجاه الفقهي الأول - الأدلة الآنفة التي ساقها الجمهور، وأعرض تلك المناقشة على النحو التالي:

أولاً: مناقشة الاحتجاج بالآية: قال الحنفية: إن آية: «ولولا رجال مؤمنون» أوّلها المانعون في غير موضعها، إذ لا دلالة فيها على موضع الاختلاف، بل أكثر ما فيها: أن الله تعالى كف المسلمين عن العدو، لأنه كان فيهم قوم مؤمنون، لم يأمن الصحابة أن يصيبوهم، فدل ذلك على إباحة

---

(١) زاد المسير ٧/٤٤٠ - ٤٤١.

(٢) أحكام القرآن لابن العربي ٤/١٦٩٦ وتفسير القرطبي ١٦/٢٨٦ - ٢٨٧.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٥ والمبدع ٣/٣٢٤.

(٤) الكفاية على الهداية ٥/١٩٨ وأحكام القرآن لابن العربي ٤/١٦٩٦ وتحفة المحتاج ٩/٢٤٢ والمغني ١٣/١٤١ - ١٤٢.

(٥) المغني ١٣/١٤٢.

(٦) المغني ١٣/١٤٢.

ترك رميهم، وإباحة الإقدام عليه، وكل ذلك على وجه التخيير، وهكـذا فـلا دلالة على حظر الإقدام عليهم وبينهم مسلمون، وإذا كان الأمر كـذلك على سبيل التخيير، فالكف عن العـدو على الحـال التي نحن بصـددهـا جـائز، ورمي العدو على تلك الحال جائز أيضاً(١).

وقال الحنفية أيضاً: إن قيل: في فحوى الآية ما يدل على الحظر، وهو قوله: «فتصيبكم منهم معرة»، والمعرة: الإثم على المعصية، إذ لولا الحظر ما أصابتهم معرة من قتل إخوانهم الأتراس لو فعلوا، فالجـواب عن هـذا: أن أهل التأويل لم يجمعوا على أن المراد بالمعرة هنا: الإثم، بل إنهم اختلفوا في ذلك على عدة أقوال(٢):

القول الأول: المعرة: الإثم، قاله ابن زيد والزجاج والجوهري(٣).

القول الثاني: المعرة: غرم الدية، قاله ابن اسحق(٤).

القول الثالث: المعرة: كفارة الخطأ، قاله الكلبي ومقاتل والطبري(٥).

القول الرابع: المعرة: الشدة، قاله قطرب(٦).

القـول الخـامس: المعـرة: تصيب الكفـار وتعييرهم للمسلمين بقتـل إخوانهم، قاله منذر بن سعيد(٧).

القول السادس: المعرة: الغم والتأسف على قتل إخوانهم، قاله بعض

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٥ والرد على سير الأوزاعي ص ١٦.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٥ ـ ٣٩٦.

(٣) فتح القدير للشوكاني ٥/٥٤.

(٤) تفسير الماوردي ٤/٦٤.

(٥) فتح القدير للشوكاني ٥/٥٤ وروح المعاني ٩/١١٤.

(٦) تفسير القرطبي ١٦/٢٨٦.

(٧) روح المعاني ٩/١١٣.

المفسرين(١).

ثم قال الحنفية: إن القول الأول ضعيف، وقد ضعفه ابن عطية؛ لأنه لا إثم في قتل مؤمن مستور الإيمان بين أهل الحرب(٢)، وقد أخبر الله تعالى أن ذلك لو وقع كان بغير علم منا، ولا مأثم على المكلف ولا معصية فيما لم يعلمه، ولم يضع الله عليه دليلاً؛ وذلك للآية: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمّدت قلوبكم﴾(٣). فعلمنا مما تقدم أنه: لم يرد بالمعرة: الإثم؛ لذا قلنا بمشروعية رمي العدو على سبيل التخيير(٤).

أما القولان: الثاني والثالث، فيأتي الكلام عليهما في موضعه قريباً.

وأما بقية الأقوال في معنى المعرة: فليس فيها ما يفيد تحريم رمي العدو حال اختلاطهم بالمسلمين، بل غاية ما فيها أن المعرة هي: ما يصيب المسلم من شدة وغم وتعييب، على ما جرت به العادة ممن يتفق على يده قتل مؤمن..(٥).

ثم قال الحنفية أيضاً: وإذا ثبت ما ذكرنا من جواز الهجوم على الكفار مع العلم بكون المسلمين بين أظهرهم، وجب جواز مثله إذا تترسوا بالمسلمين؛ لأن القصد في الحالين رمي المشركين دونهم(٦).

ثانياً: مناقشة الاحتجاج بالمعقول: عارض الحنفية ما أورده الجمهور

---

(١) روح المعاني ٩/١١٩ وتفسير القرطبي ١٦/٢٨٦.

(٢) روح المعاني ٩/١١٣ ـ ١١٤.

(٣) سورة الأحزاب: الآية ٥.

(٤) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٦.

(٥) المرجع السابق ٣/٣٩٦.

(٦) المرجع السابق ٣/٣٩٦.

في المعقول بأن المحفوظ المشهور من سنة النبي ﷺ وسيرة أصحابه في بني النضير وقريظة وأهل خيبر والطائف، ثم في حصون الأعاجم أنهم كانوا يرمون حصون العدو، وهي لا تخلو من النساء والصبيان والشيوخ والتجار والأسرى، وكان ذلك في غير حال الضرورة والخوف على المسلمين، وإنما للحاجة إلى إقامة فرض الجهاد ونشر الإسلام في البلاد، ولم يبلغ عن أحد منهم أنه كف عن الرمي وغيره، لمنزلة النساء والصبيان ونحوهم ممن لا يحل قتلهم، ولو كان يحرم رمي المشركين وقتالهم على تلك الحال، لحرم أيضاً رميهم لو كان معهم أطفال المسلمين وأسراهم ونحوهم ممن لا يحل قتلهم(١)، ولو أننا اعتبرنا هذا المعنى؛ لأدى إلى سد باب الجهاد، لكن نقول بجواز رمي العدو وقصدهم دون المسلمين المتترس بهم، ونميز حين الرمي بالنية؛ لأن التمييز بها ممكن، وإن لم يكن فعلاً، وتبقى الطاعة هنا بحسب الطاقة(٢).

أما قولهم: لا يحل الإقدام على قتل مسلم معصوم الدم، لأن قتله حرام، وترك قتل الكافر جائز، فالجواب عنه: أنه لما أذن الشارع بالرمي صار الرمي مباحاً، وصار الأتراس المسلمون بمنزلة من أبيح قتله للمصلحة(٣).

الموازنة والترجيح بين الاتجاهين السابقين: بعد البحث في الاتجاهين الفقهيين السابقين ودراسة الأدلة والمناقشات، تتجه النفس إلى اختيار وتأييد الاتجاه الفقهي الأول القائل بجواز رمي العدو المتترسين والمتحصنين بالمسلمين، حال وجود مصلحة وحاجة إلى الرمي وإن لم تكن هناك ضرورة، وقد قام هذا الاختيار ـ فضلاً عما ذكره أصحاب الاتجاه الفقهي الأول ـ على عدة اعتبارات ومرجحات خارجية، أعرضها على النحو

---

(١) الرد على سير الأوزاعي ص ٦٦ ـ ٦٨ وأحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٦.

(٢) نتائج الأفكار ٥/١٩٩ واللباب ٤/١١٨.

(٣) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٦ ونتائج الأفكار ٥/١٩٩.

التــالي:

أولاً: ضعف استدلال أصحاب الاتجاه الفقهي الثاني بالآية: ﴿ولولا رجال مؤمنون.... فتصيبكم منهم معرة﴾ على تحريم رمي العدو حال تترسهم بالمسلمين، ويظهر وجه الضعف في عدم انطباق تعريف «الحرام» على موضوع النزاع، فقد عرف العلماء الحرام بأنه: ما طلب الشارع تركه على سبيل الحتم الإلزام(١). ويعرف ذلك بعدة أمور هي: إما بلفظ التحريم، وإما بنفي الحل، وإما بصيغة النهي، وإما بالأمر بالاجتناب، وإما بالعقوبة على الفعل(٢). وليس في الآية المستدل بها أي واحد من هذه الأمور، ومعنى هذا: أن رمي العدو في الحالة المتقدمة ليس حراماً، بل هو مباح على سبيل التخيير، وهو ما يقول به أصحاب الاتجاه الفقهي الأول.

ثانياً: مما هو مقرر عند الفقهاء: منع وتحريم رمي العدو المتترس بالمسلمين حال انتفاء الحاجة والمصلحة؛ لأن الرمي وقتئذ عبث ومفسدة، وليست أحكام الجهاد مبنية على ذلك(٣). لتعارضها مع قوله تعالى: ﴿وإذا تولى سعى في الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لا يحب الفساد﴾(٤).

ومن المتفق عليه أيضاً بين أصحاب الاتجاهين السابقين جواز رمي العدو المتترسين بالمسلمين حال الضرورة والخوف على جماعة المسلمين(٥)، وإنما الاختلاف في حكم الرمي حال الحاجة والمصلحة دون حال الضرورة والخوف، فأجازه الأولون، ومنعه الآخرون.

---

(١) الإلمام باصول الاحكام ص١١٣.

(٢) المرجع السابق ص١١٣.

(٣) رد المحتار ٣/٢٢٣.

(٤) سورة البقرة: الآية ٢٠٥.

(٥) سبق بيانه في ص١٨.

ونحن حينما اخترنا ورجحنا القول بالجواز، إنما قلنا هذا تنزيلاً للحاجة إلى رمي العدو منزلة الاضطرار إلى رميه ـ المتفق على جوازه بين الطرفين ـ وذلك عملاً بما هو مقرر من أن: «الحاجة تنزل منزلة الضرورة»(١). ولا تخفى هنا أهمية الحاجة إلى نشر الإسلام وتبليغ الدعوة، وجهاد العدو المتنعين وإضعاف قوتهم، ولو أننا لم نأخذ هذا في الاعتبار، فإن العدو لا يألون جهداً في التترس بالأسرى والنساء والصبيان ونحوهم من «المدنيين» المسلمين، وذلك ليكفوا المجاهدين عنهم متى علموا بتوجههم نحوهم، وفي هذا ما لا يخفى من تعطيل الجهاد وسد بابه، وهو وجه من الوجوه المنهي عنها في قوله تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾(٢).

وفسرت التهلكة هنا بالامتناع عن الإنفاق في الجهاد(٣)؛ لأن ذلك يعطله ويقوي العدو ويسلطهم.

ثالثاً: مما يرجح قول المجيزين لرمي العدو حال المصلحة وإن لم تكن ضرورة، ولو أفضى هذا إلى قتل المسلمين المترس بهم، وجود نظائر لهذه الحالة، على جواز إهدار دم المسلم المعصوم للمصلحة، وذلك كإهدار دم البغاة وقطاع الطريق(٤)، وقتل الجاسوس، ومن يعمل عمل قوم لوط، والصائل على النفس والمال، ومكرر الجريمة الخطيرة، وشارب الخمر في الرابعة عند الحنابلة، فكل هؤلاء يجوز قتلهم بالنص للمصلحة العامة ومن باب السياسة الشرعية(٥)، فيقاس عليهم من حيث المعنى وبجامع

---

(١) شرح القواعد الفقهية ص١٥٥.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٩٥.

(٣) الدر المنثور ١/٤٩٩.

(٤) نتائج الأفكار ٥/١٩٩.

(٥) رد المحتار ٣/١٧٩ وتبصرة الحكام لابن فرحون ٢/٣٠٢ والسياسة الشرعية ص١١٤ والتعزير في الشريعة الإسلامية ص٣٠٥ ـ ٣٢٢.

المصلحة العامة: ما لو قتل المسلم الترس أثناء رمي جيش الكفار، غير أن هذا يكون شهيداً، كما قال عدد من الفقهاء ـ منهم ابن تيمية ـ لأننا بأمر الله وإباحته رمينا العدو فأصبنا الترس من غير قصد، فكنا في ذلك مأجورين ومعذورين(١).

رابعاً: من المرجحات الخارجية لقول المجيزين أصحاب الاتجاه الفقهي الأول: أن المنطق الحربي يقتضي التعامل مع العدو بالحذر من تحايلهم وخداعهم، وقصدهم التترس بالمسلمين، وينطبق على هذا توجيه الله تعالى للمؤمنين في عموم قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا خذوا حذركم...﴾(٢). وفي آية أخرى: ﴿وليأخذوا حذرهم...﴾(٣).

كما أن المنطق الحربي يقتضي ـ أيضاً ـ التعامل مع العدو بالشدة والقهر والغلظة؛ وذلك لتدمير أسباب قوتهم وتمزيق جبهتهم، مع ما قد يقع في المسلمين من خسائر وتضحيات؛ لأن الجهاد مظنة لذلك، يقول الله تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين ويذهب غيظ قلوبهم..﴾(٤) وفي آية أخرى ﴿إن يمسسكم قرح فقد مس القوم قرح مثله...﴾(٥). والآيات في هذا المعنى

---

(١) مجموع الفتاوى ٢٨/٥٤٧ وروضة الطالبين ١٠/٢٤٥ وإن قيل: إن كل المذكورين معتدون ومهدر دمهم بالحق، بخلاف الترس المسلم الذي لم يذنب ذنباً، فالجواب: أنه كما جاز قتل الترس المسلم حال الضرورة ـ وعُدَّ شهيداً ـ لتحقيق مقصود الشرع، فإنه يجوز قتله في حال الحاجة والمصلحة، تنزيلاً للحاجة منزلة الضرورة، والجهاد هنا حاجة، بل عدّه بعض الفقهاء ضرورة؛ لما فيه من إقامة الفرض على الكفار، وفي الكف عن قتال الكفار مخالفة لمقصود الشرع. انظر. بدائع الصنائع ٧/١٠٠ ـ ١٠١ وتحفة الفقهاء ٣/٥٠٣ والمستصفى ١/١٤٤.

(٢) سورة النساء: الآية ٧١.

(٣) سورة النساء: الآية ١٠٢.

(٤) سورة التوبة: الآية ١٤ ـ ١٥.

(٥) سورة آل عمران: الآية ١٤٠.

كثيرة.

وهكذا بمجموع ما تقدم ذكره، يترجح ما ذهب إليه أصحاب الاتجاه الفقهي الأول، من جواز رمي العدو المترسين بالمسلمين حال وجود مصلحة وحاجة إلى الرمي، ولو دون ضرورة، وإن أدى إلى قتل المترس بهم.

المبحث الثالث
في بيان الحكم الشرعي فيمن قتل ترساً مسلماً

لو رمى مسلم العدو المتحصنين أو المترسين بالمسلمين، فأصاب مسلماً ترساً فقتله، فما مدى المسؤولية ديانة، وما الجزاءات الدنيوية المترتبة على ذلك؟ وما الحكم الشرعي في ذلك؟

المطلب الأول
في بيان الحكم الشرعي المترتب ديانة على من قتل ترساً مسلماً

من خلال تتبع كتابات الفقهاء ظهر أنهم يفرقون في الحكم ديانة بين حالتين: حالة رمي العدو للضرورة... وحالة رميهم للحاجة دون ضرورة.

الحالة الأولى

الحكم الشرعي ديانة فيمن قتل ترساً مسلماً حال الضرورة لرمي العدو

يرى عامة الفقهاء أنه: لا إثم ولا مؤاخذة على الرامي إن قصد العدو برميه حال الضرورة، فأصاب مسلماً ترساً علم أنه يصيبه؛ وذلك لأن الحال حال ضرورة، وحرمة من معنا من المسلمين أعظم حرمة ممن في أيدي العدو، أما المسلم الذي هلك بينهم فهو قد رزق الشهادة لأجل مصلحة الإسلام(١).

الحالة الثانية

الحكم الشرعي ديانة فيمن قتل ترساً مسلماً حال الحاجة لرمي العدو

للفقهاء قولان في الحكم الشرعي ديانة فيمن قتل ترساً مسلماً حال الحاجة لرمي العدو، وهذان قولان متفرعان من اختلافهم السابق في إباحة رمي العدو المتترسين بالمسلمين، إن كان الرمي للحاجة والمصلحة دون ضرورة:

القول الأول: هو للحنفية سوى الحسن بن زياد صاحب أبي حنيفة، ومجمله: أنه لا إثم ولا مؤاخذة على الرامي؛ لأنه قصد برميه المشركين دون الأتراس المسلمين، وهو بهذا لا يؤاخذ على فعل مباح أصلاً. وقالوا إن المراد بالمعرة في الآية: «فتصيبكم منهم معرة»: الشدة والغمّ والعيب، وليس المراد بها الإثم؛ لما سبق بيانه(٢).

---

(١) بدائع الصنائع ٧/١٠١ وروضة الطالبين ١٠/٥٤٢ ومجموع الفتاوى ٨٢/٧٤٥.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٦ وانظر ص ٣٠ ـ ٣٢.

ويبدو أن الثوري يلتقي مع الحنفية في القول بانتفاء الإثم والمؤاخذة في هذه الحالة(١).

القول الثاني: هو ظاهر كلام المالكية والشافعية والحنابلة(٢)، ومقتضى الكلام المنقول عن الأوزاعي والليث(٣)، والحسن بن زياد(٤). ومجمله: أن الإثم يلحق الرامي المسلم إن رمى العدو في غير حال الضرورة، وعلم أنه قد يتلف مسلماً ترساً؛ وذلك لأنه لا يحل له الإقدام على قتل مسلم، كما أن التوصل إلى المباح بالمحظور لا يجوز، ولا سيما بروح المسلم(٥). ويبدو أن هذا القول يعود في أصله إلى تفسير «المعرة» بالإثم، كما يرى ذلك بعض أهل التأويل(٦).

والذي أختاره هو القول الأول، وذلك تبعاً لما رجحته من جواز رمي العدو المتترسين بالمسلمين في غير حال الضرورة، لأنه لا مؤاخذة على فعل مباح أصلاً.

المطلب الثاني

في بيان الجزاءات الشرعية الدنيوية المترتبة على من قتل ترساً مسلماً

يقصد بالجزاءات الشرعية الدنيوية هنا: القصاص والكفارة والدية،

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٥ وتفسير القرطبي ١٦/٢٨٧.

(٢) تفسير القرطبي ١٦/٢٨٧ ونهاية المحتاج ٨/٦٢ ومطالب أولي النهى ٢/٥١٨ ـ ٥١٩.

(٣) المبدع ٣/٣٢٤.

(٤) تبيين الحقائق ٣/٢٤٤.

(٥) المراجع الخمسة الأخيرة.

(٦) انظر ص٣٠.

ويمكن الحديث عنها في فرعين اثنين، وذلك على النحو التالي:

الفرع الأول
في حكم القصاص من الرامي الذي يقتل ترساً مسلماً

أولاً: القصاص من الرامي لقتله ترساً مسلماً حال الضرورة لرمي العدو: نص المالكية والشافعية على أن الرامي إن رمى العدو حال الضرورة، وقتل ترساً مسلماً، لا يقتص منه، وهذا ظاهر كلام الحنفية والحنابلة، الذين ذكروا: أن القتل هنا ليس عدواناً محضاً؛ لأن الرامي لم يقصد قتل الترس وإن قتله فعلاً، والتكليف من الشرع واقع بحسب الطاقة، هذا فضلاً عن أن القصاص لا يجتمع مع إباحة الشرع للرمي في حالة الضرورة التي هي موضوع الحديث(١).

ثانياً: القصاص من الرامي لقتله ترساً مسلماً حال الحاجة لرمي العدو: مجمل أقوال الفقهاء أنه: لو رمى مسلم العدو حال الحاجة إلى الرمي ولو دون ضرورة، فقتل ترساً مسلماً، فلا قصاص على الرامي؛ وذلك لانتفاء العدوان المحض، ولأنه لم يقصد قتل الترس وإن قتله فعلاً(٢).

هذا، ونقل عن البغوي: لو تترس الكفار بمسلمين، ولم تدع ضرورة إلى رميهم، واحتمل الحال الإعراض عنهم، لم يجز رميهم، فإن رمى رام فقتل مسلماً لزمه القصاص إن علمه مسلماً، كما لو قتل مسلماً في دار

---

(١) تبيين الحقائق ٣/٢٤٤ وتفسير القرطبي ٥/٣٢٤ و ١٦/٢٨٧ ـ ٢٨٨ وحاشية الشراوني ٩/٢٤٣ والمغني ١٣/١٤٢.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٤ ـ ٣٩٦ وتفسير القرطبي ١٦/٢٨٧ وحاشية ابن قاسم ٩/٢٤٢ والمغني ١٣/١٤١ ـ ١٤٢.

الحرب، وإن ظنه كافراً فلا قصاص عليه(١).

الفـــرع الثـــاني
في حكم الكفارة والديه على الرامي
الــذي يقتـــل ترســاً مســلماً

للفقهاء ثلاثة اتجاهات فقهية في حكم الكفارة والدية على قاتل الترس المسلم إن رمى العدو، سواء كان الـرمي حـال الضرورة، أو في غير حـال الضرورة، وبيان ذلك على النحو التالي:

الاتجاه الفقهي الأول: تجب الكفارة والديـة في قتـل الترس المسلم حال رمي العدو المتترسين به، لا فرق بين الرمي الضرورة وبين الـرمي في غير حال الضرورة، وهذا قول المالكية(٢)، وهو القول الراجـح للشـافعيـة من قولين لهم(٣)، وبه قال الحنابلة في قول مرجـوح لهم من قـولين(٤)، وهو مقتضى ما ذهب إليه الأوزاعي والليث(٥)، وبه قال الحسن بن زياد صاحب أبي حنيفة(٦).

واستدل أصحاب هذا الاتجاه بما يلي:

---

(١) روضة الطالبين ٢٤٦/١٠.

(٢) تفسير القرطبي ٢٨٧/١٦.

(٣) روضة الطالبين ٢٤٦/١٠ وحاشية ابن قاسم ٢٤٢/٩.

(٤) مطالب أولي النهى ٥١٩/٢.

(٥) أحكام القرآن للجصاص ٣٩٥/٣ والمغني ١٤٢/١٣.

(٦) بدائع الصنائع ١٠١/٧.

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله﴾(١).

وجه الدلالة: أن الرامي قتل مؤمناً معصوماً خطأ بغير عمد محصن، فوجب موجبه لهذه الآية(٢).

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات.. فتصيبكم منهم معرّة بغير علم﴾(٣).

وجه الدلالة: أن بعض أهل التأويل قالوا: إن المراد بالمعرة في هذه الآية: الكفارة والدية(٤).

الدليل الثالث: المعقول: وبيانه: أن القتل وقع على دم مسلم معصوم، وذلك للضرورة إلى رمي العدو، والضرورة تقدر بقدرها في رفع المؤاخذة وليس في انتفاء الضمان، كتناول مال الآخرين حال المخمصة، إذ يرخص له التناول، وترفع عنه المؤاخذة لا الضمان، ويلحق بهذا الذي ذكروه: الرمي في غير حال الضرورة، لانتفاء قصد الرامي إلى قتل الترس المسلم، ولعدم العدوان المحض، ولهذا تجب الكفارة والدية(٥).

الاتجاه الفقهي الثاني: تجب الكفارة ولا تجب الدية على الرامي إن قتل مسلماً متترساً به، سواء كان رمي العدو للضرورة أو لغيرها، وهذا هو القول المرجوح من قولين للشافعية(٦)، وبه قال الحنابلة في القول

---

(١) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٢) تبيين الحقائق ٣/٢٤٤ وتفسير القرطبي ٥/٣٢٣ و ١٦/٢٨٥ ـ ٢٨٦ ـ ٢٨٧ وحاشية ابن قاسم ٩/٢٤٢ والمغني ١٣/١٤٢.

(٣) سورة الفتح: الآية ٢٥.

(٤) تفسير الماوردي ٤/٦٤ وزاد المسير ٤/٤٤٠ وانظر ص٣٠.

(٥) بدائع الصنائع ٧/١٠١ وأسنى المطالب ٤/١٩١ والمغني ١٣/١٤٢.

(٦) روضة الطالبين ١٠/٢٤٦ وحاشية ابن قاسم ٩/٢٤٢.

الآخر الصحيح عندهم(١)، وهو ما ذهب إليه سفيان الثوري(٢).

دليل أصحاب هذا الاتجاه: استدلوا لما ذهبوا إليه بأن: المسلم الترس قتل في دار الحرب برمي مباح حال الضرورة، ودون قصد إلى قتله في غيرها، وهو بهذا يدخل في عموم الآية: ﴿فإن كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة﴾(٣).

وجه الدلالة: أن الآية لم تذكر دية، فلهذا تجب الكفارة ولا تجب الدية(٤).

الاتجاه الفقهي الثالث: لا تجب الكفارة ولا الدية على الرامي، إن قتل ترساً مسلماً حال رمي العدو للضرورة ولغيرها، وهذا قول الحنفية سوى الحسن بن زياد(٥)، واستدلوا لذلك بما يلي:

الدليل الأول: عموم ما روي عنه ﷺ أنه كان يقول في وصيته لأمير الجيش: «فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا، فاستعن بالله وقاتلهم» رواه مسلم(٦).

وجه الدلالة: أن الحديث أفاد جواز محاربة العدو بكل ما يمكن، وإن تترسوا بالمسلمين، لكننا نقصد العدو بالرمي دون المسلمين، وإذا ثبت هذا فإن الرمي يصير مباحاً، ولا يبقى على الرامي تبعة؛ لأن الفعل المباح لا يوجب الكفارة ولا الدية(٧).

---

(١) مطالب أولي النهى ٢/ ٥١٩.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/ ٣٩٥ وأحكام القرآن لابن العربي ٤/ ١٦٩٦.

(٣) سورة النساء: الآية ٩٢.

(٤) المغني ١٢/ ١٤٢.

(٥) مجمع الأنهر ١/ ٦٣٥ وبدائع الصنائع ٧/ ١٠١.

(٦) صحيح مسلم ٣/ ١٣٥٧.

(٧) تبيين الحقائق ٣/ ٢٤٣ ـ ٢٤٤ وأحكام القرآن للجصاص ٣/ ٣٩٥ ـ ٣٩٦.

الدليل الثاني: القياس على ما أخرجه الترمذي وأبو داود مرسلاً عن ثور بن يزيد، وأخرجه البيهقي مرفوعاً عن أبي عبيدة رضي الله عنهم جميعاً: أن رسول الله ﷺ نصب المنجنيق على أهل الطائف»(١).

ووجه الاستدلال هنا: أن النبي ﷺ رمى العدو بالمنجنيق، وقد علم أنه قد يصيب منهم النساء والذرية ومن لا يجوز تعمدهم بالقتل، وإذا كان كذلك، فإنه يجوز رمي العدو مع العلم بأن بينهم مسلمين لا يجوز تعمدهم بالقتل، لأن القصد في الحالين رمي جيش العدو دون المتحصن بهم من النساء والصبيان ومن لا يجوز قتله، وهكذا صار الجميع في الحكم بمنزلة من أبيح قتله فلا يجب به كفارة ولا دية(٢).

الدليل الثالث: المعقول: لا تجب الكفارة ولا الدية على الرامي في قتله ترساً من المسلمين؛ لأن الجهاد فرض على المسلمين، والغرامات «وهي هنا: الكفارة والدية» لا تقترن بالفروض، كما لو مات من عزره القاضي أو حده، فلا دية فيه ولا كفارة، لأن القضاء بذلك فرض على القاضي، وإلا لامتنع الناس من القضاء والجهاد ونحوهما خوفاً من لزوم الكفارة والدية. ومن المعلوم أن إيجاب ما يمنع من إقامة الواجب متناقض والواجب الذي لم يسقطه الشرع، وهو هنا: الجهاد، فدل هذا على أن الذي يسقط هو الغرامات. دية وكفارة(٣).

مناقشة الحنفية لأدلة مخالفيهم: ناقش الحنفية أدلة مخالفيهم على النحو التالي:

أولاً: إن قتل الترس المسلم هنا ليس من باب العمد وشبيهه، لانتفاء العدوان المحض، كما أنه ليس من باب الخطأ المحض، للعلم بوجود الترس،

---

(١) نيل الأوطار ٧/٢٤٥ والسنن الكبرى للبيهقي ٩/٨٤.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣/٣٩٥ ـ ٣٩٦ وتبيين الحقائق ٣/٢٤٣ ـ ٢٤٤.

(٣) بدائع الصنائع ٧/١٠١ ونتائج الأفكار ٥/١٩٩.

لكنا أهدرنا اعتباره هنا كما أهدرنا اعتبار أولاد ونساء العدو، وإن كان الواجب أن لا يقصد هؤلاء جميعاً بالرمي، وإذا ثبت هذا فليس في المسألة قتل خطأ، حتى تجب الكفارة والدية استناداً إلى آية القتل الخطأ..(١).

ثانياً: إن المراد بالمعرة في الآية: الشدة والعيب والغم، كما ذهب إلى هذا بعض أهل التأويل، وليس المراد بها: الكفارة والدية، إذ لا دلالة عليه من لفظه ولا من غيره(٢)، وقد ضعف ابن عطية ـ وهو من كبار المفسرين ـ تفسير: «المعرة» في الآية بالدية، لأنه لا دية في قتل مؤمن مستور الإيمان بين أهل الحرب(٣). أما تفسير بعضهم للمعرة: بالكفارة فضعيف؛ لأن دار الحرب عندنا ـ أي: الحنفية ـ تمنع وجوب ما يندرىء بالشبهات(٤).

ثالثاً: إن قياس ضمان قتل الترس المسلم على ضمان أكل مال الآخرين حال المخمصة غير مسلم به، لأن الأخير رخصة وليس فرضاً، حتى كان تركه أولى لكونه أخذاً بالعزيمة، بخلاف الجهاد الذي وقع فيه القتل فهو فرض، لا تجامعه الغرامات..(٥).

الموازنة والترجيح بين الاتجاهات الثلاثة في حكم الكفارة والدية على الرامي: بعد دراسة الاتجاهات الفقهية الثلاثة السابقة وأدلتها، تتجه النفس إلى اختيار وتأييد قول الحنفية بانتفاء وجوب الكفارة والدية، وذلك لوجاهة أدلتهم، ولمرجحات خارجية ظهرت في البحث، وذلك على النحو التالي:

أولاً: إن محل النزاع من مسائل النوازل الاجتهادية، التي لم يرد

---

(١) نتائج الأفكار ١٩٩/٥.

(٢) أحكام القرآن للجصاص ٣٩٦/٣ وانظر ما سبق في ص٣٠.

(٣) روح المعاني ١١٤/٩.

(٤) روح المعاني ١١٤/٩.

(٥) تبيين الحقائق ٢٤٤/٣.

فيها نص خاص، وهي لا يمكن أن تقاس على مسائل أخرى في القتل الخطأ نص فيها على الكفارة والدية أو أحدهما؛ لانتفاء التشابه بينها في بعض الوجوه، وذلك أن مسألتنا ليست من باب القتل الخطأ المحض، وليست من باب القتل العمل وشبهه؛ لانتفاء قصد العدوان المحض.

ثانياً: إن إباحة الشارع للرمي ـ حال الضرورة أو الحاجة إليه ـ مع العلم بكون المسلمين الاتراس في تلك الجهة، يصير الأتراس بمنزلة من أبيح قتله لمصلحة المسلمين، من مثل البغاة وقطاع الطريق والجواسيس، وهؤلاء يقتلون من باب السياسة الشرعية، ولا كفارة ولا دية في قتلهم، وكذلك الحالة في الاتراس المسلمين إذا قتلوا، لكنهم يفترقون عمن ذكرنا بأنهم شهداء قتلوا لمصلحة الإسلام، ويبعثون على نياتهم يوم القيامة(١).

ثالثاً: من المرجحات الخارجية لعدم وجوب الكفارة والدية في الفعل المباح أصله ـ وهو هنا: رمي العدو وإصابة الأتراس المسلمين ـ ما اتفق عليه الفقهاء: أنه ليس على أحد تباعة ولا ضمان بسبب من مات أثناء حده أو تعزيره؛ لأن أصل الفعل مباح، وهو قد وقع بأمر الله تعالى، وأمر رسوله ﷺ فلا مؤاخذة فيه، لانتفاء العدوان(٢). وإذا كان الأمر كذلك، فما قيل في الحدود المشروعة، ينبغي أن يقال في الجهاد المشروع، الذي قد يهلك فيه مسلمون تترس بهم العدو، بل هذا أولى؛ لأن المصلحة في الجهاد متحققة قطعاً لكل الأمة، حيث تندفع مفسدة استعلاء العدو وتسلطه على جميع المسلمين.

رابعاً: مما هو معلوم أنه وقع للمسلمين مع عدوهم حروب كثيرة، كانوا يرمون فيها حصون العدو، لاعلى وجه الضرورة ولا الخوف من العدو، وإنما للمصلحة وللحاجة إلى الفتح ونشر الإسلام، وكانت تلك

---

(١) انظر ما سبق في ص٣٥ ـ ٣٦.

(٢) المغني ١٢/٥٠٣ ـ ٥٠٤.

الحصون لا تخلو من أسرى وتجار ونساء وصبيان مسلمين، كما أن تلك الحروب لا تخلو من قيام العدو بالتوقي والتترس بمن عنده من المسلمين، ولم ينقل عن أحد أنه كفر وودي، عن قتله مسلماً تحصن أو تترس به العدو في تلك الحروب، فدل هذا على عدم وجوب الكفارة والدية، وهو ما يقول به الحنفية.

الخاتمة

في أهم معالم ونتائج هذا البحث

جرياً على العادة الحسنة ألخص أهم معالم ونتائج هذا البحث على النحو التالي:

أولاً: إن أحكام تحصن العدو بالمسلمين «المدنيين» والأسرى تلتقي إجمالاً مع أحكام تترس العدو بالمسلمين، ومن الصور القريبة له ما يطلق عليه حديثاً: الاحتماء بالمدنيين وغيرهم واتخاذهم دروعاً بشرية، سواء أكان ذلك الاحتماء الحربي في الحافلات أم القطارات أم الطائرات...

ثانياً: يؤكد البحث اتفاق جميع الفقهاء المسلمين على عصمة وحرمة دم المسلم أينما كان: في بلاد الإسلام وفي غيرها.

ثالثاً: تنقسم أحوال رمي العدو المترسين بالمسلمين إلى حالتين: الحالة الأولى: قيام الضرورة على رمي العدو، لكون الحرب ملتحمة وقائمة فعلاً، أو للخوف من العدو حال توقيهم بمن عندهم من المسلمين وتقدمهم في بلاد الإسلام.

أما الحالة الثانية: فهي بروز الحاجة والمصلحة دون الضرورة إلى رمي العدو المترسين بالمسلمين، وذلك في غير حال التحام الحرب، وكما لو كان المسلمون هم المتقدمين في أرض العدو.

رابعاً: يوضح هذا البحث أن الفقهاء متفقون على جواز رمي العدو

المترسين بالمسلمين، وهذا في الحالة الأولى ـ حال الضرورة ـ ولـو افضى الرمي إلى قتـل المترس بهم، لأدلـة اعتمـدوا عليهـا في ذلك، لكن يجب على الرماة أن يقصدوا بالرمي إصابة العدو دون المسلمين.

خامساً: للفقهـاء اتجـاهـان فقهيـان في حكم رمي العـدو المترسـين بالمسلمين حال وجود المصلحة والحاجة دون الضرورة للرمي، وإن أفضى إلى قتل الأتراس المسلمين: الاتجاه الأول: جواز الـرمي، والاتجـاه الثـاني: تحريمه، وقد تم بيان الأدلة في ذلك.

سادساً: تم في هذا البحث اختيار وترجيح القول بجواز رمي العـدو عند الحاجة إلى ذلك ولـو دون ضرورة، وإن أفضى إلى قتـل المترس بهم، وذلك اعتماداً على مرجحات خارجية ظهرت أثناء الدراسة.

سابعاً: يرى عامة الفقهاء أنـه: لا إثم ولا قصـاص على الـرامي إن أصاب ترساً مسلماً حال الرمي للضرورة. أما في غير حال الضرورة، فقـد اتفق الفقهاء على أنه: لا قصاص على الرامي، واختلفوا في تأثيمه ومؤاخذته ديانة على قولين: الأول: يأثم، والثاني: لا يأثم.

ثامناً: يبرز هذا البحث إن أصاب ترسـاً مسلـماً، في حـال الضرورة لرمي العدو، وفي حال الحاجة والمصلحة دون الضرورة، وهذه الاتجاهـات كما يلي:

الاتجاه الفقهي الأول: تجب الكفارة والدية.

الاتجاه الفقهي الثاني: تجب الكفارة ولا تجب الدية.

الاتجاه الفقهي الثالث: لا تجب الكفارة ولا الدية.

تاسعاً: اختيار وترجيح الاتجاه الأخير القائل بنفي وجوب الكفـارة والدية؛ وذلك لوجاهة أدلة ومنـاقشـة أصحـاب هـذا الاتجـاه لمخـالفيهم، ولمرجحات خارجية لها صلة بمحل الاختلاف.

والحمد لله رب العالمين.

فهرس المصادر والمراجع

■■ كتب التفسير :

١ ـ أحكام القرآن للجصاص ـ طبع إسطنبول ١٣٢٥هـ.

٢ ـ أحكام القرآن، لابن العربي ـ ط.٢ لعيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م.

٣ ـ التحرير والتنوير، لابن عاشور ـ طبع الدار التونسية للنشر ١٩٨٤م.

٤ ـ تفسير القرطبي «الجامع لأحكام القرآن» ط.١ لدار الكتب المصرية بالقاهرة ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

٥ ـ تفسير الماوردي «النكت والعيون» تحقيق خضر محمد خضر، ط.١ لوزارة الأوقاف الكويتية ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٦ ـ الدر المنثور في التفسير بالمأثور، للسيوطي ـ دار الفكر ببيروت ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٧ ـ روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، للألوسي ـ دار الفكر ببيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٨٥م.

٨ ـ زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي ـ ط.٤ للمكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٩ ـ فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، للشوكاني ـ دار الفكر بيروت ـ د. ت ـ .

■■ كتب الحديث :

١ ـ السنن الكبرى، للبيهقي ط.١ بحيدر آباد الدكن بالهند ١٣٥٦هـ.

٢ ـ شرح صحيح مسلم «المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج» للنووي، دار الفكر ببيروت ـ د. ت ـ .

٣ ـ صحيح مسلم ـ تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ط.١ لدار إحياء التراث العربي ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٥م.

٤ ـ فتح الباري بشرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني ـ المطبعة السلفية بمصر ١٣٧٩هـ.

٥ ـ اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان، لمحمد فؤاد عبد الباقي ـ طبع عيسى البابي الحلبي بمصر ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

٦ ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للشوكاني ـ دار القلم ببيروت ـ د.ت ـ .

■■ كتب أصول الفقه :

١ ـ الإحكام في أصول الأحكام، للآمدي ـ دار الكتب العلمية ببيروت ـ د.ت ـ .

٢ ـ الإلمام بأصول الأحكام، للدكتور محمد فوزي فيض الله ط.١ لدار التقدم بالكويت ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٣ ـ المستصفى، للغزالي ط.١ لمصطفى محمد بالقاهرة ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

■■ كتب الفقه:

١ ـ أسنى المطالب شرح روض الطالب، لزكريا الأنصاري ـ نشر المكتبة الإسلامية، لصاحبها: الحاج رياض الشيخ ـ د. ت.

٢ ـ الأم، للإمام الشافعي ط.٢ لدار المعرفة ببيروت ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٣ ـ الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، للمرداوي ـ تحقيق محمد حامد الفقي، ط.١ بمصر ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

٤ ـ بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، للكاساني ـ دار الكتب العلمية ببيروت ـ د. ت ـ .

٥ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد ط.٩ لدار المعرفة ببيروت ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٦ ـ التاج والإكليل شرح مختصر خليل، للموّاق «مطبوع بهامش مواهب الجليل للحطاب» مكتبة النجاح بليبيا ـ د. ت ـ .

٧ ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، للزيلعي ط.٢ لدار المعرفة ببيروت ـ د. ت ـ .

٨ ـ تحفة الفقهاء، للسمرقندي ـ تحقيق محمد زكي عبدالبر ط.١ لجامعة دمشق ١٣٧٩هـ ـ ١٩٥٩م.

٩ ـ تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لابن حجر الهيثمي «مطبوع مع حاشيتيه: للشرواني وابن قاسم» المطبعة اليمنية بمصر ١٣١٥هـ.

١٠ ـ حاشية ابن قاسم على تحفة المحتاج، لابن قاسم العبادي «بهامشها تحفة المحتاج» انظر: تحفة المحتاج.

١١ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، للدسوقي ـ طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م.

١٢ ـ حاشية الشرواني على تحفة المحتاج، للشرواني «بهامشها تحفة المحتاج» انظر: تحفة المحتاج.

١٣ ـ حاشية العدوي على شرح الخرشي لمختصر خليل، للعدوي ـ دار صادر ببيروت ـ د. ت ـ .

١٤ ـ حاشية القليوبي على شرح المحلي لمنهاج الطالبين، للقليوبي ـ دار الفكر ببيروت ـ د. ت ـ .

١٥ ـ الدر المختار شرح تنوير الأبصار، للحصكفي «مطبوع مع حاشيته: رد المحتار لابن عابدين» ـ دار الكتب العلمية ببيروت ـ د. ت ـ .

١٦ ـ رد المحتار على الدر المختار «حاشية ابن عابدين» لابن عابدين «بهامشه الدر المختار» انظر: الدر المختار.

١٧ ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين، للنووي ط.٢ للمكتب الإسلامي ببيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.
١٨ ـ شرح الخرشي لمختصر خليل، للخرشي «بهامشه حاشية العدوي» انظر: حاشية العدوي.
١٩ ـ شرح القواعد الفقهية، لأحمد الزرقاء ط.١ لدار الغرب الإسلامي ببيروت ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٣م.
٢٠ ـ الشرح الكبير لمختصر خليل، للدردير «بهامش حاشية الدسوقي» انظر: حاشية الدسوقي.
٢١ ـ العناية على الهداية، للبابرتي «بهامش فتح القدير لابن الهمام» دار إحياء التراث العربي ـ د. ت ـ .
٢٢ ـ فتح القدير شرح الهداية، لابن الهمام ـ دار إحياء التراث العربي ـ د. ت ـ .
٢٣ ـ القوانين الفقهية في تلخيص مذهب المالكية، لابن جزي ـ دار القلم ببيروت ـ د. ت ـ .
٢٤ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، للبهوتي ـ دار الفكر ببيروت ـ د.ت.
٢٥ ـ الكفاية على الهداية، لجلال الدين الكرلاني «مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام» انظر: فتح القدير، لابن الهمام.
٢٦ ـ اللباب في شرح الكتاب، للميداني ـ تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، دار الكتاب العربي ببيروت ـ د. ت ـ .
٢٧ ـ المبدع في شرح المقنع، لابن مفلح الحنبلي ـ المكتب الإسلامي ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.
٢٨ ـ مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر، لعبدالله داماد ـ طبع دار الطباعة العامرة بمصر ١٣١٦هـ.

٢٩ ـ مجموع الفتاوى، لابن تيمية ـ جمع وترتيب عبدالرحمن بن قاسم، طبع دار عالم الكتب بالرياض ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٣٠ ـ مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للرحيباني ـ نشر المكتب الإسلامي بدمشق.

٣١ ـ المغني في الفقه، لابن قدامة ـ تحقيق د. عبدالله التركي وزميله، ط.٢ بالقاهرة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٢ ـ منح الجليل على مختصر خليل، لعليش ـ غير مذكور ـ مكان وزمان الطبع ـ .

٣٣ ـ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للحطاب «بهامشه التاج والإكليل للمواق» مكتبة النجاح بليبيا ـ د. ت ـ .

٣٤ ـ نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، لقاضي زاده «مطبوع مع فتح القدير لابن الهمام» انظر: فتح القدير، لابن الهمام.

٣٥ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، للرملي ـ نشر المكتبة الإسلامية، لصاحبها: الحاج رياض الشيخ ـ د. ت ـ .

■■ كتب القضاء والسياسة الشرعية :

١ ـ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لابن فرحون «مطبوع بهامش فتح العلي المالك للشيخ عليش» ط.٢ بمصر ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

٢ ـ التعزير في الشريعة الإسلامية، للدكتور عبدالعزيز عامر ـ ط.٥ بالقاهرة ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٣ ـ الرد على سير الأوزاعي، لأبي يوسف القاضي ـ بإشراف رضوان محمد رضوان، ط.١ بمصر ـ د. ت ـ .

٤ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لابن تيمية ـ ط.٤ بمصر ١٩٦٤م.

■■ كتب اللغة:

١ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، للزبيدي ـ دار صادر ببيروت ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

٢ ـ التعريفات، للجرجاني ـ طبع مصطفى البابي الحلبي بمصر ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

٣ ـ الصحاح «تاج اللغة وصحاح العربية»، للجوهري ـ تحقيق. أحمد عبدالغفور العطار، ط.٢ لدار العلم للملايين ببيروت ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٤ ـ القاموس المحيط، للفيروز آبادي ـ طبع مصطفى البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٧١هـ.

٥ ـ لسان العرب، لابن منظور ـ دار صادر ببيروت ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

٦ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، للفيومي ـ ط.٦ في المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٩٢٥م.

٧ ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم، إعداد: مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ ط.٢ لعام ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

٨ ـ المعجم الوسيط، إعداد: مجمع اللغة العربية بالقاهرة ـ ط.٢ لدار المعارف بمصر ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

■■ كتب التاريخ :

١ ـ قلائد الجمان في التعريف بقبائل عرب الزمان، للقلقشندي ـ تحقيق إبراهيم الأبياري، ط.١ لمطبعة السعادة بمصر ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م.

٢ ـ معجم قبائل العرب القديمة والحديثة، لعمر رضا كحالة ـ ط.٢ لمؤسسة الرسالة ببيروت ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٣ ـ مقـدمـة ابن خلـدون، لابن خلـدون ـ دار الكتـاب اللبنـــاني ببيروت ١٩٨٢م.

■■ المجلات:

١ ـ مجلة «الحقوق» الصادرة من كلية الحقوق في جامعـة الكـويت، عـدد شهر يونيو ١٩٨٢م.

السحر بين الحقيقة والخيال

د. رجب شهوان (*)

خطـــــة البحـــث

* المبحث الأول : الســـــحر في اللغـــــة.
* المبحث الثـاني: الســـحر في الاصطــــلاح.
* المبحث الثالث: أنــواع السحــر إجمــالاً وتفصيــلاً.
* المبحث الرابـع: السحـر بين الحقيقـة والخيــال.

■■■

المبحـــث الأول
الســـحر في اللغـــة

تدور كلمة السحر في اشتقاقها اللغـوي على ألفـاظ: سَحَر، وسِحْراً، وسُحْرَةً، فهو ساحر وجمعه سَحَرة وسُحار وساحرون(١).

* والسحر: صرف الشيء عن ظـاهـره أو حقيقتـه أو جهتـه، فكـان الساحر لما أرى الباطل في صورة الحق، وجعل الشيء على غير حقيقته فقد صرفه عن وجهـه، وهـو الاصـل في معنى السحـر كما قـالـه الأزهـري وغيره(٢)، ومنه قوله تعالى ﴿فـأنى تسحـرون﴾(٣) قـال الفـراء: فـأنى

(*) استاذ مساعد في قسم الشريعة ـ كلية الدراسات الإسلامية ـ دبي.

(١) أساس البلاغة ٢٨٧، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤.

(٢) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩٠، لسان العرب ٤ : ٣٤٨،. القاموس المحيط ٢ : ٤٦، تاج العروس ١١ : ٥١٩، أساس البلاغة ٢٨٨، معجم متن اللغة ٣ : ١٤٤.

(٣) المؤمنون ٨٩ .

تصرفون(١) وقوله تعالى ﴿وقالوا مهما تأتنا به من آية لتسحرنا بها فما نحن بمؤمنين﴾(٢) أي لتصرفنا، وقيل لتخدعنا(٣)، ومنه قولهم: عين ساحرة وطبيعة ساحرة، قال الزمخشري «المرأة تسحر الناس بعينيها ولها عين ساحرة، ولهن عيون سواحر، أي يصرفن عيون الرائين عن غيرهن إليهن، والطبيعة ساحرة، أي تصرف قلوب الرائين عن غيرها إليها(٤).

* والسحر: الاستمالة، يقال سحرك، أي استمالك إليه، قال ابن حجر وغيره «كل من استمال شيئاً فقد سحره، ومنه إطلاق الشعراء، سحر العيون لاستمالتها النفوس، ومنه قول الأطباء: الطبيعة ساحرة(٥)، وكلام الزمخشري في المعنى الأول ينطبق على هذا المعنى أو قريب منه.

* والسحر: البيان في فطنة، ومنه قوله ﷺ «إن من البيان لسحراً»(٦) قال الجصاص: فسمى النبي ﷺ بعض البيان سحراً لأن صاحبه ينبيء عن حق فيوضحه ويجليه بحسن بيانه بعد أن كان خفياً وهذا من السحر حلال»(٧)، وقد روي أن رجلاً تكلم بكلام بليغ عند عمر ابن عبدالعزيز، فقال عمر رحمه الله تعالى «هذا والله السحر الحلال»(٨) قال أبو عبيد: هذا الحديث من باب المدح، فيصدق على من يصرف قلوب

---

(١) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٠ .

(٢) الأعراف ١٣٢.

(٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٠ .

(٤) أساس البلاغة ٢٨٨، وانظر الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٤.

(٥) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢، عمدة القارىء ١٧ : ٤١٩، المجموع ١٩ : ٢٤٥.

(٦) انظر هذا الحديث ومناسبته وقصته مطولة في مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٥، ٢٠٦، تاج العروس ١١ :٥١٤، وفي رواية بلفظ «إن من البيان لسحراً، وإن من العلم جهلاً، وإن من الشعر حكماً، وإن من القول عيالاً..» أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥١.

(٧) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥١ .

(٨) المصدر السابق ١ : ٥١ .

السامعين إلى قوله، فكأنه سحرهم (١)، وقال البكري الأندلسي: هذا الحديث من باب الذم، فان من البيان ما يكسب صاحبه الإثم ما يكسبه الساحر بسحره(٢)، «لأن العلماء إنما يحمدون البلاغة واللسانة ما لم تخرج إلى حد الإسهاب والإطناب، وتصور الباطل في صورة الحق»(٣)، وقال الجصاص: سمي البيان سحراً، لأن المقتدر على البيان ربما قبح ببيانه بعض ما هو حسن، وحسن ما هو قبيح فسمي لذلك سحراً»(٤) وقال صعصعة بن صوبان: صدق نبي الله تعالى، فالرجل يكون عليه الحق وهو ألحن بالحجج من صاحب الحق، فيسحر القوم ببيانه، فيذهب بالحق»(٥)، فالحديث يحتمل المدح ويحتمل الذم قال ابن حجر «حمل بعضهم هذا الحديث على المدح والحث على تحسين الكلام وتحبير الالفاظ... وحمله بعضهم على الذم لمن تصنع في الكلام وتكلف لتحسينه، وصرف الشيء عن ظاهره»(٦).

* والسحر: الخفاء، ولهذا يطلق السحر على كل ما لطف مأخذه وخفي ودق، وقد سمي الساحر ساحراً، لأن في عمله خفاء ودقة(٧)، وسمي الغذاء سحراً، لأنه يدق ويلطف تأثيره في الجسم(٨) أو لخفائه ولطف مجاريه(٩).

---

(١) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩١ .

(٢) لسان العرب ٤ : ٣٤٨، القاموس المحيط ٢ : ٤٦، تاج العروس ١١ : ٥١٤ .

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٥.

(٤) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٢ .

(٥) أحكام القرآن للجاصاص ١ : ٥١ ، وانظر الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٥ .

(٦) فتح الباري ١٠ : ٢٣٧، عمدة القارىء ١٧ : ٢٢٦، ٤٢٧، إرشاد الساري ٨ : ٤٠٨.

(٧) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩٠ ، لسان العرب ٤ : ٣٤٨، القاموس المحيط ٢ : ٤٦، تاج العروس ١١ : ١١٤، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤ .

(٨) تاج العروس ١١ : ٥١٩ ، المفردات ٢٣١ ، المجموع ٩ : ٢٤٥ .

(٩) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٠ ، الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٢ .

* والسحر: التمويه والخداع(١) ومنه قوله تعالى ﴿فقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾(٢) أي تمويه وخداع ظاهر(٣)، وقوله تعالى ﴿يعلمون الناس السحر﴾(٤) أي الأقوال والأفعال الخارقة للعادة القائمة على التمويه والخداع(٥)، وقوله تعالى ﴿أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى﴾(٦) أي بعملك الخادع(٧)، وقوله تعالى ﴿يريد أن يخرجكم من أرضكم بسحره فماذا تأمرون﴾(٨) أي بعمله الخادع(٩)، وقوله تعالى: ﴿فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾(١٠) أي من عملهم الخادع(١١)، وقوله تعالى: ﴿سحروا أعين الناس﴾(١٢) أي فعلوا فيها السحر وخدعوها(١٣)، قال الإمام القرطبي: كالذي يرى السراب فيخيل إليه أنه ماء، وكراكب السفينة السائرة سيراً حثيثاً يخيل إليه أنه يرى الأشجار والجبال سائرة معه(١٤)، قال ابن مسعود: كنا نسمي السحر في الجاهلية، العِضَة، والعضة عند العرب، شدة البهت وتمويه الكذب(١٥).

---

(١) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩٢، لسان العرب ٤ : ٣٤٩، القاموس المحيط ٢ : ٤٧، اساس البلاغة ٢٨٨، معجم متن اللغة ٣ : ١٤٤، أحكام القرآن للجصاص ١ : ٢٥.

(٢) المائدة ١١٠ .

(٣) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(٤) البقرة ١٠٢ .

(٥) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(٦) طه ٥٧ .

(٧) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(٨) الشعراء ٣٥ .

(٩) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(١٠) طه ٦٦ .

(١١) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(١٢) الأعراف ١١٦ .

(١٣) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٠ .

(١٥) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٤ .

* والسحر: الإزالة، روى شمر أن العرب إنما سمت السحر سحراً، لأنه يزيل الصحة إلى المرض، ويزيل البغض إلى الحب(١) قلت وقد يكون العكس، قال الأزهري: السحر: الإزالة عن حد الاستواء(٢)، فيكون المعنى على هذا، مطلق الإزالة من الحب إلى البغض ومن الصحة إلى المرض أو العكس.

* والسحر: المرض والعلة والفساد، يقال سحره بالطعام والشراب، غذاه وعلله(٣)، وسحر المطر الطين والتراب سحراً، أفسده فلم يصلح للحرث والزرع(٤).

* والسحر: الطب، ولهذا سمي المطبوب مسحوراً(٥) ويشهد لهذا ما جاء في قصة سحر النبي ﷺ وفيها «فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب..» أي مسحور(٦)، قال أبو عبيدة: إنما قالوا ذلك تفاؤلاً بسلامته، وقيل: لأن الطب بمعنى الحذق، فلوحظ حذق الساحر فسمي عمله طباً»(٧) ويمكن إن يقال أيضاً، لتمازج المهنتين ببعضهما بعضاً في الماضي، فكان بعض الأطباء يداوون بالسحر، وكان بعض السحرة يحترفون الطب، فصار يطلق على الساحر طبيباً، وعلى الطبيب ساحراً.

---

(١) لسان العرب ٤ : ٣٤٨، تاج العروس ١١ : ٥١٦

(٢) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩١ ، ٢٩٢ .

(٣) تاج العروس ١١ : ٥١٧، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤ .

(٤) لسان العرب ٤ : ٣٤٩ ، تاج العروس ١١ : ٥١٩ ، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤.

(٥) لسان العرب ١ : ٥٥٤ ، القاموس المحيط ١ : ١٠٠ ، معجم متن اللغة ٣ : ٥٧٨ .

(٦) فتح الباري ١٠ : ٢٣٣ رقم ٥٧٦٣ ، المنهاج شرح صحيح مسلم ١٤ : ١٧٧ ، شرح السنة ١٢ : ١٨٦.

(٧) لسان العرب ١ : ٥٥٤ .

* والسحر: الآلة التي يسحر بها، يعني أدوات السحر، والسحر: فعل السحر وعمليته، والآلة والأدوات، تارة تكون معنى من المعاني فقط كالرقى والنفث في العقد، وتارة تكون بالمحسوسات كتصوير الصوت على صورة المسحور، وتارة بجمع الأمرين، الحسي والمعنوي وهو أبلغ(١).

* والسَّاحر: العالم الفطن(٢)، ومنه قوله تعالى ﴿وقالوا يا أيها الساحر ادع لنا ربك بما عهد عندك﴾(٣)، أي يا أيها العالم الفطن(٤).

* والسَّاحر: العامل بالسحر المزاول له(٥) ومنه قوله تعالى ﴿ولا يفلح الساحر حيث أتى﴾(٦)، أي لا يفلح الذي يزاول صنعة السحر(٧)، وقوله تعالى ﴿ولا يفلح الساحرون﴾(٨) أي المزاولون للسحر(٩)، وقوله تعالى ﴿وجاء السحرة فرعون﴾(١٠) أي المزاولون للسحر(١١).

* والسَّحَّار: صيغة مبالغة لمن يعمل السحر، قال تعالى ﴿يأتون بكل سحار عليم﴾(١٢) أي عظيم السحر كثيره(١٣).

---

(١) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢ .

(٢) تاج العروس ١١ : ٥١٩ ، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤ .

(٣) الزخرف ٤٩ .

(٤) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٠ .

(٥) معجم متن اللغة ٣ : ١١٤ .

(٦) طه ٦٦ .

(٧) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٠ .

(٨) يونس ٧٧.

(٩) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(١٠) الأعراف ١١٣ .

(١١) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(١٢) الشعراء ٣٧.

(١٣) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

* والمسحور: من أثر فيه السحر، أو فعل فيه السحر، أو من غذي بالطعام والشراب وعلل به(١) ومنه قوله تعالى ﴿إذ يقول الظالمون إن تتبعون إلا رجلاً مسحوراً﴾(٢) قال الأزهري: هذه الآية على وجهين أحدهما: ذو سحر مثلنا، والثاني: أنه سحر وأزيل عن حد الإستواء(٣)، وقوله تعالى ﴿وقالوا بل نحن قوم مسحورون﴾(٤) أي قوم فعل بهم السحر، أو غذوا بالطعام والشراب وعللوا به(٥).

* والمُسَحَّر: من سحر مرة بعد أخرى حتى تخيل عقله(٦)، قال تعالى ﴿قالوا إنما أنت من المسحرين﴾(٧)، قيل: ممن جعل له سحر، فهو محتاج إلى الغذاء، وقيل: ممن جعل له سحر يتوصل به إلى ما يدعيه(٨) وقال الفراء: أنت ممن يأكل الطعام والشراب، فتتعلل به(٩)، وقيل المسحر بمعنى المسحور، فيكون المعنى أنت ممن فعل به السحر، أو غذي بالطعام والشراب وعلل به(١٠).

* والسُّحَّارة: شيء يلعب به الصبيان، إذا مد من جانب، خرج على

---

(١) القاموس المحيط ٤٦١٢ ، تاج العروس ١١ : ٥١٧، معجم متن اللغة ٣ : ١١٥ ، معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٢.

(٢) الاسراء ٤٧ .

(٣) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩٢، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤ .

(٤) الحجر ١٥ .

(٥) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٢ .

(٦) أساس البلاغة ٢٨٧، تاج العروس ١١: ٥١٩ ، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤ .

(٧) الشعراء ١٥٣ .

(٨) المفردات ٣٣١ ، أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٠ .

(٩) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٢ ، احكام القرآن للجصاص ١ : ٥٠ .

(١٠) معجم الفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦٢ ، احكام القرآن للجصاص ١ : ٥٠ .

لون، وإذا مد من جانب آخر، خرج على لون آخر مخالف للأول، وكل ما أشبه ذلك فهو سحارة(١).

وفي الباب معان أخرى للسِّحرْ، والسَّحْر، والسَّحَر، سكت عنها خشية الإطالة، ولأنها بعيدة المعنى عما نحن فيه.

المبحث الثاني

السحر في الاصطلاح

اختلف العلماء في تعريف السحر في الاصطلاح اختلافاً واسعاً، ولعل مرد ذلك الاختلاف راجع إلى خفاء طبيعة السحر وآثاره، فاختلفت تعريفاتهم تبعاً لاختلاف تصوراتهم لماهيته وحقيقته(٢)، فنذكر تلك التعريفات على النحو الآتي:ـ

*** أولاً: تعريفات الحنفية:ـ**

عرف الجصاص السحر بقوله «كل أمر خفي سببه، وتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع.... وهو اسم لكل أمر مموه باطل لا حقيقة له ولا ثبات»(٣)، وعرفه صاحب الفتاوي الحمادية «السحر نوع يستفاد من العلم بخواص الجواهر، وبأمور حسابية في مطالع النجوم، في وقت مخصوص في المطالع، تقترن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع، ويتوصل بها إلى الإستعانة بالشياطين، ويحصل من مجموع ذلك أحوال غريبة في الشخص المسحور»(٤)، وعرفه ابن عابدين

---

(١) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩٣ ، لسان العرب ٤ : ٣٤٩ ، القاموس المحيط ٢ : ٤٧ ، تاج العروس ١١ : ١١٤ ، معجم متن اللغة ٣ : ١١٤، أساس البلاغة ٢٨٨.

(٢) الموسوعة الفقهية الكويتية ٢٤ : ٢٥٩ .

(٣) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥١ .

(٤) كشاف اصطلاحات الفنون ٣ : ٦٤٨ ، ٦٤٩ .

«علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية»(١)، وعرفه العلامة الألوسي «أمر غريب يشبه الخوارق، يجري فيه التعلم، ويستعان على تحصيله بالتقرب إلى الشياطين بارتكاب القبائح قولاً كالرقى التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره، وعملاً كعبادة الكواكب، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إلى الشيطان ومحبته»(٢)، وعرفه طاش كبري زاده «كل ما سحر العقول وانقادت إليه النفوس بالتعجب والاستحسان والإصغاء من الأقوال والأفعال»(٣)، أو «هو علم باحث عن معرفة الأحوال الفلكية،وأوضاع الكواكب وارتباطاتها مع الأمور الأرضية، يظهر مع امتزاجها أفعال غريبة، وأسرار عجيبة، خفية الأساليب والعلل»(٤)، وعرفه الشيخ المولوي التهانوي «الاتيان بخارق عن مزاولة قول أو فعل محرم في الشرع، أجرى الله تعالى سننه بحصوله عنده ابتلاء، فان كان كفراً في نفسه كعبادة الكواكب، أو انضم معه اعتقاد تاثير من غيره تعالى كفر صاحبه، وإلا فسق بذلك»(٥)، وعرفه الشيخ ظفر التهانوني «أمر غريب يشبه الخارق، وليس به، يجري فيه التعليم ويتسعان في تحصيله بالتقرب إلى الشياطين بارتكاب القبائح قولاً كالرقى التي فيها ألفاظ الشرك ومدح الشيطان وتسخيره، وعملاً كعبادة الكواكب، واعتقاداً كاستحسان ما يوجب التقرب إليه ومحبته له، ولا يستتب ذلك إلا لمن يناسبه في الشر والخبث»(٦)، وهذا التعريف قريب جداً من تعريف الألوسي.

---

(١) رد المحتار ١ : ٤٤ .

(٢) روح المعاني ١ : ٣٣٨ .

(٣) مفتاح السعادة ١ : ٣١٤ .

(٤) المصدر السابق ١ : ٣١٥ .

(٥) كشاف اصطلاحات الفنون ٢ : ٦٤٨ .

(٦) أحكام القرآن للتهانوي ١ : ٣٧ .

* ثانياً: تعريفات المالكية:ـ

عرف الإمام ابن العربي السحر بقوله «كلام مؤلف يعظم به غير الله تعالى، وتنسب إليه المقادير والكائنات»(١)، وقد عزاه الخرشي لابن عرفة، والصواب أنه لابن العربي(٢)، وعرفه ابن عرفة «أمر خارق للعادة ينشأ عن سبب معتاد»(٣)، وعرفه القرطبي «حيل صناعية يتوصل إليها بالإكتساب»(٤)، وعرفه ابن خلدون «علم بكيفية استعدادات تقتدر النفوس البشرية بها على التأثير في عالم العناصر، إما بغير معين، أو بمعين من الأمور السماوية، والأول هو السحر، والثاني هو الطلسمات»(٥)، وعرفه القرافي «إسم جنس لثلاثة أنواع السيمياء، والهيمياء، وبعض خواص الحقائق من الحيوانات وغيرها»(٦) ثم شرع القرافي في بيان ذلك على ما سيأتي تفصيله في أنواع السحر إن شاء الله تعالى.

* ثالثاً: تعريفات الشافعية:ـ

عرف الإمام الفخر الرازي السحر بقوله «كل أمر يخفى سببه، ويتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع»(٧)، وعرفه القسطلاني «أمر خارق للعادة، صادر عن نفس شريرة، لا تتعذر معارضته، وهو بتأثيره نوع من الأمراض»(٨)، وعرفه الغزالي «نوع من

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي ١ : ٣١ .

(٢) شرح الخرشي ٨ : ٦٣ .

(٣) منح الجليل ٩ : ٢٠٧ .

(٤) نقلاً عن فتح الباري ١٠ : ٢٢٣ .

(٥) المقدمة ٤٩٦ .

(٦) الفروق ٤ : ١٣٧ ، ١٣٨ .

(٧) مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٥ .

(٨) إرشاد ا لساري ٨ : ٤٠١ .

العلم يستفاد من خواص الجواهر بأمور حسابية في مطالع النجوم، فيتخذ من تلك الجواهر هيكل على صورة الشخص المسحور، ويرصد به وقت مخصوص من المطالع، تقترن به كلمات يتلفظ بها من الكفر والفحش المخالف للشرع، يتوصل بسببها إلى الإستعانة بالشياطين، فتحصل من مجموع ذلك بحكم إجراء الله تعالى العادة، أحوال غريبة في الشخص المسحور»(١)، وعرفه القليوبي بقوله «السحر شرعاً، مزاولة النفوس الخبيثة بأقوال وأفعال لينشأ عنها أمور خارقة للعادة»(٢)، وعرفه البجيرمي مثله(٣).

*** رابعاً: تعريفات الحنابلة:ـ**

عرف ابن قدامة السحر بقوله «عقد ورقى وكلام يتكلم به فاعله، أو يكتبه، أو يعمل شيئاً يؤثر في بدن المسحور أو قلبه أو عقله من غير مباشرة له»(٤) وعرفه البهوتي مثله(٥)، وعرفه أيضاً بقوله «عزائم ورقى وعقد تؤثر في الأبدان والقلوب، فيمرض ويقتل ويفرق بين المرء وزوجه، ويأخذ أحد الزوجين عن صاحبه»(٦).

---

(١) إحياء علوم الدين ١ : ٤٦ .

(٢) حاشية قليوبي على المنهاج ٤ : ١٦٩ .

(٣) القاموس الإسلامي ١٦٨ .

(٤) المغني ٨ : ١٥٠.

(٥) دقائق اولي النهي ٣ : ٣٩٤ .

(٦) الكافي ٣ : ١٦٤ .

* خامساً: تعريفات أخرى:ـ

عرف إبن منظور السحر بقوله «الإخبار بما يكون قبل وقوعه، والاستدلال بعلم النجوم وموجبات أحكام الفلك، وكذلك الكهانة والزجر والفأل»(١)، وعرفه ابن الأكفاني بقوله «علم يستفاد منه حصول ملكة نفسانية، يقتدر بها على أفعال غريبة بأسباب خفية»(٢)، وعرفه الأزهري بقوله «الأخذة التي تأخذ العين حتى يظن أن الأمر كله كما يرى، وليس الأصل كما يرى»(٣)، وعرفه الليث «عمل يتقرب فيه إلى الشيطان وبمعونة منه»(٤)، وعرفه ابن فارس «إخراج الباطل في صورة الحق»(٥)، وعرفه الراغب «كل أمر خفي سببه، وتخيل على غير حقيقته، ويجري مجرى التمويه والخداع»(٦)، وعرفه مجمع اللغة العربية بمصر «قول أو فعل يترتب عليه أمر خارق للعادة بالتمويه والخداع»(٧).

* سادساً: تعريفات حديثة:ـ

عرف بعضهم السحر بقوله «فن إحداث معلومات، دون أن تكون لها أسباب ظاهرة»(٨)، وعرفه بعضهم «قدرة تتوفر عند بعض الناس،

---

(١) لسان العرب ٤ : ٣٤٨ .

(٢) إرشاد القاصد ١٨٠ .

(٣) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩٠ ، وانظر لسان العرب ٤ : ٣٤٨ ، الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٤ .

(٤) تهذيب اللغة ٤ : ٢٩٠ ، لسان العرب ٤ : ٣٤٨، تاج العروس ١١ : ٥١٤ .

(٥) مجمل اللغة ٢ : ٤٨٨ .

(٦) المفردات ٤٠٠ ، ٤٠١، وانظر مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٥ ، أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥١.

(٧) معجم ألفاظ القرآن الكريم ١ : ٥٦١ .

(٨) فنون السحر ٥ ، ٦ .

يستطيعون بها التأثير في غيرهم، أو فيمن حولهم مادياً في بعض الأحيان، ووهمياً في أحيان أخرى»(١)، وعرفه بعضهم «قدرة على الإيحاء، يستطيع صاحبها نقل أفكاره وتصوراته إلى رؤوس الآخرين، فيرون ما يريد لهم أن يروه»(٢)، وعرفه بعضهم «عمل يؤدي إلى نتائج تتعارض مع قوانين الطبيعة والمنطق المألوف»(٣).

وهذه المعاني اللغوية المختلفة، والتعريفات أو المفهومات الاصطلاحية المتنوعة تثير إشكالية الترجيح والتقنين في اختيار تعريف جامع مانع للسحر، أو صياغته، أو ترجيح أحد تعريفاته على الآخر، وذلك لأن التعريف حد، والحدود تصورات، ويصعب على من لم يمارس السحر أن يتصوره، ويبدو أن هذه الصعوبة واجهت العلماء من قبل، قال ابن خلدون «لما كانت هذه العلوم مهجورة عند الشرائع، لما فيها من الضرر، ولما يشترط فيها من التوجه إلى غير الله تعالى من كوكب أو غيره، كانت كتبها كالمفقودة بين الناس»(٤) وقال المولوي التهانوي «ولم يصل إلى تعريف للسحر يعول عليه في كتب الفقه، والمشهو منه عند الحكماء غير معروف في الشرع»(٥)، وقال الشيخ الشنقيطي «اعلم أن السحر في الاصطلاح لا يمكن حده بحد جامع مانع، لكثرة الأنواع المختلفة الداخلة تحته، ولا يتحقق قدر مشترك بينها، يكون جامعاً مانعاً لغيرها، ومن هنا اختلفت عبارات العلماء في حده اختلافاً متبايناً»(٦).

---

(١) الانسان والشيطان والسحر ١١ .

(٢) المرجع السابق ١١ .

(٣) المرجع السابق ١١ .

(٤) المقدمة ٤٩٦ ، ٤٩٧ .

(٥) كشفا اصطلاحات الفنون ٢ : ٦٤٨ .

(٦) أضواء البيان ٤ : ٤٤٤ .

المبحث الثالث

أنواع السحر إجمالاً وتفصيلاً

اختلف العلماء في أنواع السحر، أو أقسامه، أو معانيه، أو أنحائه، أو طرقه، أو مراتبه، قال الراغب: السحر ثلاثة معان...»(١)، وقال ابن خلدون: السحر على ثلاث مراتب...»(٢) وذكر طاش كبري زادة من السحر ثلاثة أنواع(٣)، وقال ابن حزم «وأما السحر فانه أربعة ضروب»(٤)، وذكر القرطبي من السحر أربعة أنواع(٥)، وقال ابن حجر «السحر على أربعة معان...»(٦)، وقال الجصاص: السحر على خمسة أنحاء»(٧)، وقال العيني: «السحر على خمسة أنواع..»(٨)، وقال ابن الاكفاني: «السحر على خمس طرق...»(٩)، وذكر ابن مفلح من السحر ستة أنواع...»(١٠)، وقال الفخر الرازي: «ينقسم السحر إلى ثمانية أنواع...»(١١)، وتابعه ابن كثير على ذلك (١٢) وقال القرافي: السحر جنس لثلاثة أنواع، وذكر إحدى عشرة حقيقته بعضها سحر وبعضها غير

(١) المفردات ٢٣١ .

(٢) المقدمة ٤٩٧ ، ٤٩٨ .

(٣) مفتاح السعادة ١ : ٢٧٧ .

(٤) الفصل في الملل ٤ : ٤ ، ٥ .

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٤ .

(٦) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢ .

(٧) أحكام القران للجصاص ١: ٥٢ ـ ٥٨.

(٨) عمدة القاريء ١٧ : ٤١٩ .

(٩) إرشاد القاصد ١٨١ ـ ١٨٣ .

(١٠) الفروع ٦ : ١٧٧ ـ ١٧٩ .

(١١) مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٦ ـ ٢١٣ .

(١٢) تفسير القرآن العظيم ١ : ١٤٥ ـ ١٤٧ .

ذلك(١) وتابعه ابن عابدين على الأنواع الثلاثة الأول(٢)، وقسم التهانوي السحر أربعة أنواع عدادها في حكم السحر أولى من عدادها في أنواعه(٣)، وبعد هذا الإجمال نفصل القول في أنواع السحر على النحو الآتي:ـ

* **الأول**: السحر: وهو ما تقدم من المعاني في تعريف السحر اصطلاحاً، في المبحث الثاني.

* **الثاني**: الاستعانة بالكواكب وروحانياتها، ويسمى التنجيم أيضاً، ذكره الجصاص، والفخر الرازي، وابن حجر، والعيني، وابن الاكفاني، وطاش كبري زادة، وابن مفلح، وابن حزم وغيرهم، قال الجصاص: ينقسم السحر إلى أنحاء مختلفة، فمنها سحر أهل بابل، الذين ذكرهم الله تعالى في قوله ﴿يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت﴾ كانوا قوماً صابئين يعبدون الكواكب السبعة، ويسمونها آلهة، ويعتقدون أن حوادث العالم كلها من أفعالها»(٤)، وقال الفخر الرازي: اعلم أن السحر على أنواع، الأول: سحر الكلدانيين والسريانيين(٥)، وهم قوم كانوا يعبدون الكواكب والنجوم، ويعتقدون أن للكواكب السيارة أمزجه وطبائع تؤثر في سلوك الإنسان»(٦)، وقال العيني: والرابع ما يحصل بمخاطبة الكواكب واستنزال روحانياتها»(٧)، وقال ابن حجر

---

(١) الفروق ٤ : ١٣٨ ـ ١٤٨ .

(٢) رد المحتار ١ : ٤٦ .

(٣) أحكام القرآن للتهانوي ١/١: ٤٨ ـ ٥١ .

(٤) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٧ .

(٥) قال الفخر الرازي سحر الكلدانيين والكشدانيين والصحيح هو السريانيين بدلاً من الكشدانيين على ما جاء في تحقيق مقدمة ابن خلدون ٤٩٧، ودائرة معارف القرن العشرين للأستاذ محمد فريد وجدي ٥ : ٥٥.

(٦) مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٦ .

(٧) عمدة القارىء ١٧ : ٤١٩ .

«والرابع: ما يحصل بمخاطبة الكواكب واستنزال روحانياتها في زعمهم»(١)، وقال ابن حزم «واما السحر فانه ضروب، منه ما هو من قبيل الكواكب...»(٢)، وقال طاش كبري زادة «وإن كان على سبيل الاستعانة بالفلكيات، فهو دعوة الكواكب»(٣)، وقال ابن مفلح «والتنجيم كالاستدلال بالأحوال الفلكية على الحوادث الارضية من السحر..»(٤)، وقال ابن الأكفاني «وطريق اليونان، تسخير روحانية الأفلاك والكواكب، واستنزال قواها، بالوقوف والتضرع إليها، لاعتقادهم أن هذه الآثار إنما تصدر عن روحانية الأفلاك والكواكب، والوقوف لكل واحد من الكواكب وقت خاص، وترتيب وشرائط مخصوصة، ولها أيضاً مطالب تختص بكل واحد منها»(٥)، ولهذا يقوم هذا النوع من السحر، على معرفة أماكن الكواكب وحركاتها وصعودها وهبوطها وأعدادها، وعمل قيم حسابية لها، كما يحتاج هذا النوع من السحر إلى معادلات ومجاميع رياضية وفلكية»(٦).

* **الثالث**: استجلاب الجن والشيطاين: ذكره الراغب، والجصاص والفخر الرازي، والقرطبي، والعيني، وابن حجر، وابن الأكفاني وغيرهم، قال الراغب الأصفهاني «والثاني: استجلاب معاونة الشيطان بضرب من التقرب إليه، كقوله تعالى ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين، تنزل على كل أفاك أثيم﴾ وقوله تعالى ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس

---

(١) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤ : ٤ .

(٣) مفتاح السعادة ١ : ٢٧٧ .

(٤) الفروع ٦ : ١٧٨ .

(٥) إرشاد القاصد ١٨١ .

(٦) الإنسان بين السحر والعين والجان ١٢٣ .

السحر﴾(١)، وقال القرطبي «ومنه ما يكون من عهود الشياطين»(٢)، وقال العيني «والثالث: ما يحصل بمعاونة الشياطين بطريق التقرب إليهم، وإلى ذلك الإشارة بقوله تعالى ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر﴾(٣)، وقال ابن حجر «والثاني: ما يحصل بمعاونة الشياطين بضرب من التقرب إليهم وإلى هذا يشير قوله تعالى ﴿ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر»(٤)، وقال الجصاص: وضرب آخر منه، وهو ما يدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم، ويتوصلون إلى ما يريدون من ذلك، يتقدمه أمور ومواطأة قوم قد أعدوهم لذلك، وعلى ذلك يجري أمر كهان العرب في الجاهلية»(٥)، وقال الفخر الرازي «النوع الثالث: الاستعانة بالأرواح الأرضية من الجن والشياطين وتسخيرهم برقى ودخن لتحصيل مقاماتهم(٦)، والسحرة يعتقدون أن لأسماء الجن وحروفها أسراراً، فيكتبونها بصور مخالفة للحروف المألوفة، ويسمونها حروفاً روحية، ويزعمون أن لكل حرف خداماً من الجن يحافظون عليه، وأن لكل يوم من أيام الأسبوع جناً تغلب عليه، وأكثر السحرة تعتمد على هذا النوع من السحر(٧)، وقال ابن الاكفاني «وطريق العبرانيين والقبط والعرب، الاعتماد على ذكر أسماء مجهولة المعاني كأنها أقسام وعزائم، بترتيب خاص، كأنهم يخاطبون بها حاضراً، لاعتقادهم أن هذه الآثار إنما تصدر عن الجن»(٨).

---

(١) المفردات ٣٣١ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٤ .

(٣) عمدة القارىء ١٧ : ٤١٩ .

(٤) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢ .

(٥) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٧ .

(٦) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٠ .

(٧) الانسان بين السحر والعين والجان ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٨) إرشاد القاصد ١٨١ .

* الرابع: العزائم والأقسام: ذكره الجصاص والقرافي وابن الأكفاني وبان مفلح وغيرهم، قال الجصاص: وضرب آخر منه، وهو ما يدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقي والعزائم..»(١)، وقال ابن مفلح «والمعزم على الجن، من يجمعها بزعمه»(٢)، وقال القرافي «الحقيقة العاشرة، العزائم، وهي كلمات أو أسماء يذكرها المعزم ويقسم بها على ملك من الملائكة، فيحضر له القبيل من الجان الذي طلبه، فيحكم فيه ما يريد، ويزعم أهل هذا العلم أن سليمان عليه السلام، لما أعطاه الله تعالى الملك، وجد الجان يعبثون ببني آدم ويسخرون بهم في الأسواق، ويخطفونهم من الطرقات، فسأل الله تعالى أن يولي على كل قبيل من الجان ملكا يضبطهم عن الفساد، فولى الله تعالى الملائكة على قبائل الجن، فمنعوهم من الفساد ومخالطة الناس، وألزمهم سليمان عليه السلام سكنى القفار والخراب من الأرض دون العامر، ليسلم الناس من شرهم، فإذا عثى بعضهم وأفسد، ذكر المعزم كلمات تعظمها الملائكة، وأقسم عليها، ومتى أقسم عليها أطاعت وأجابت وفعلت ما طلب منها المعزم من إحضار الجان، فيحكم فيه الملك بما يريد المعزم»(٣)، وقال ابن الأكفاني «ويدعون في تلك العزائم والأقسام أنها تسخر ملائكة قاهرة للجن، ويحصرون الطرق الموصلة إلى تسخير الروحانية في أربعة مقامات:ـ

★ الاستخدام: وهو أعلاها وأعمها نفعاً، وإنما تقع الإجابة فيه بعد مدة، وتختلف المدة باختلاف وجهات الاستخدام.

★ الاستنزال: ويأتي بعد الاستخدام، والإجابة فيه على الفور، إلا أن الانتفاع به يكون في كشف أمور غائبة أو علاج مصاب.

---

(١) احكام القرآن للجصاص ١ : ٥٥ .

(٢) الفروع ٦ : ١٧٧ .

(٣) الفروق ٤ : ١٤٧ ، ١٤٨ .

★ الاستحضار: وهو أدناها، ولا يتعدى كشف الأمور الغائبة، ويكون في حالة اليقظة، حيث يتوسط تلبس الروح ببدن منفعل كالصبي أو المرأة، والنطق بلسانه حالة غيبته عن الحس.

★ الجليان: وهو الاستحضار، إلا أن الاستحضار في حالة الصحو، والجليان خاص بالمنام»(١).

وقد ذكر القرافي الاستخدام مستقلاً فقال «الحقيقة الحادية عشرة. الاستخدامات. وهو نوعان: الكواكب، والجان»(٢)، وعلى هذا سار ابن منظور، ولكنه عبر بالعزم على الأرواح بدلاً من الكواكب(٣) خلافاً لابن الأكفاني الذي جعل الاستخدام للجان ليس غير، كما جعل القرافي العزائم في الحقيقة العاشرة، والاستخدمات في الحقيقة الحادية عشرة، فيكون قد فرق بين العزائم وبين الاستخدام، بخلاف ابن الأكفاني الذي جعل الاستخدام مقاماً من مقامات العزائم والأقسام.

* الخامس: الطلسمات. ذكره القرافي وابن الأكفاني، والعيني وابن خلدون، وطاش كبري زادة، قال القرافي: «الحقيقة الخامسة. الطلسمات، وهي أسماء خاصة لها تعلق بالأفلاك والكواكب في أجسام من المعادن أو غيرها، تحدث لها آثار خاصة ربطت بها في مجاري العادات، فلابد في الطلسم من ثلاثة أشياء: الأسماء المخصوصة وتعلقها ببعض أجزاء الفلك، وجعلها في جسم من الأجسام»(٤)، وقال العيني «والخامس. ما يوجد من الطلسمات»(٥)، وقال ابن خلدون «والثاني. بمعين من مزاج الأفلاك

---

(١) إرشاد القاصد ١٨١ .

(٢) الفروق ٤ : ١٤٨ .

(٣) لسان العرب ١٢ : ٤٠٠ .

(٤) الفروق ٤ : ١٤٨ .

(٥) عمدة القارىء ١٧ : ٤١٩ .

والعناصر أو خواص الأعداد ويسمونه الطلسمات، وهو أضعف من السحر»(١)، وقال طاش كبري زادة «الطلسمات: علم باحث في كيفية تمزيج القوى السماوية الفعالة بالقوى الأرضية المنفعلة، في أزمنة مناسبة، مع بخورات مناسبة مقوية جالبة لروحانية تلك الطلسم لإحداث أفعال غريبة»(٢) وقال أيضاً «وإن كان على سبيل تخريج القوى السماوية بالأرضية فهو الطلسمات»(٣)، وقال ابن الأكفاني «الطلسمات: علم يتعرف منه كيفية تمزيج القوى الفعالة بالقوى السافلة المنفعلة ليحدث عنها فعل غريب في عالم الكون والفساد»(٤)، وقال أيضاً «وطريق النبط عمل أشياء مناسبة للغرض المطلوب، مضافة إلى رقى ودخنة بعزيمة نافذة في وقت مختار له، وتلك الأشياء تارة تكون تماثيل كالطلسمات»(٥)، ويقال إن معنى طلسم مقلوب لفظ مسلط، وقيل معناه عقد لا ينحل(٦)، وقيل الطلسم لفظ يوناني يطلق على كل ما هو غامض مبهم كالالغاز والاحاجي، وهو خطوط وأعداد يزعم كاتبها أنه يربط بها روحنيات الكواكب العلوية بالطبائع السفلية لجلب محبوب أو دفع أذى»(٧).

وفرق ابن خلدون بين السحر وبين الطلسم فقال «وأما الفرق بين السحر والطلسمات، فهو أن السحر لا يحتاج الساحر فيه إلى معين، وصاحب الطلسمات يستعين بروحانيات الكواكب، وأسرار الاعداد، وخواص الموجودات، واوضاع الفلك المؤثرة في عالم العناصر، ويقولون:

---

(١) المقدمة ٤٩٧ ، ٤٩٨ .

(٢) مفتاح السعادة ١ : ٢٧٧ .

(٣) المصدر السابق ١ : ٣٠٦ .

(٤) إرشاد القاصد ١٨٠ .

(٥) المصدر السابق ١٨٣ .

(٦) المصدر السابق ١٨٠ .

(٧) المعجم الوسيط ٢ : ٥٦٢

السحر اتحاد روح بروح، والطلسم اتحاد روح بجسم، ومعناه عندهم ربط الطبائع العلوية السماوية بالبائع السفلية»(١)، وألحقها ابن حزم بضرب الكواكب فقال «ومن هذا الباب كانت الطلسمات، وليست احالة طبيعية ولا قلب عين ولكنها قوى ركبها الله عز وجل مدافعة لقوى أخرى، كدفع الحر للبرد ودفع البرد للحر»(٢).

* **السادس**: الشعوذة أو الشعبذة:- ذكرها الجصاص، والفخر الرازي، والراغب، وابن خلدون، والقرطبي، وابن الأكفاني، وابن مفلح، وابن حجر، والعيني، وهي في الجملة، خفة اليد أو خفة الحركة، أو الخداع والتخيلات، أو الأخذ بالعين، وإظهار الشيء على غير حقيقته وأصله(٣)، قال الجصاص «ومنها ما يلطف فلا يعرفه إلا من تعاطاه وتأمله، كخيط السحارة الذي يخرج مرة أحمر ومرة أصفر ومرة أسود، ومن لطيف ذلك ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات، وإظهار التخيلات التي تخرج على غير حقائقها، حتى يريك الساحر عصفوراً معه أنه ذبحه ثم يريكه وقد طار بعد ذبحه وإبانة رأسه، وذلك لخفة حركته»(٤)، وقال الفخر الرازي «النوع الرابع: التخيلات والأخذ بالعيون، وذلك بمخادعة النظر، وتسمى الشعوذة أو الشعبذة، حيث يظهر المشعبذ عمل شيء يذهل أذهان الناظرين، أو يؤثر في أبصارهم، حتى إذا تطيروا بالتعجب، عمل شيئاً خفياً بسرعة شديدة وخفة يد، فيرى الناظر خلاف الحقيقة، وكلما كان أخذ العيون والخواطر أقوى، مثل أن يجلس المشعبذ في موضع مضيء جداً، أو في ظلمة، فإن ذلك يساعد على اختلال بصر المشاهد وانطلاء الحيلة عليه، ومما يساعد على حيلة الشعبذة، أن اخطاء البصر كثيرة، فان راكب السفينة إذا

---

(١) المقدمة ١: ٥٠١ .

(٢) الفصل ٤ : ٤ .

(٣) لسان العرب ٣ : ٤٩٥ ، القاموس المحيط ١ : ٣٦٨ .

(٤) احكام القرآن للجصاص ١ : ٥٥ .

نظر إلى الشط، رأى السفينة واقفة والشط متحركاً، وكذلك ترى العين العنبة في الماء كبيرة كالإجاصة، وقد تبصر الشيء على خلاف ما هو عليه، وكذلك تخيلات الشعبذة»(١)، وقال ابن خلدون «والثالث: تأثير القوى المتخيلة، يعمد صاحب هذا التأثير إلى القوى المتخيلة فيتصرف فيها بنوع من التصرف، ويلقي فيها أنواعاً من الخيالات والمحاكاة، وصوراً مما يقصده من ذلك، ثم ينزلها إلى الحس من الرائين بقوة نفسه المؤثرة فيه، فينظر الراؤون كأنها في الخارج، وليس هنالك شيء من ذلك، ويسمى هذا عند الفلاسفة الشعوذة أو الشعبذة»(٢)، وقال الراغب «السحر يقال على معان، الأول: الخداع وتخيلات لا حقيقة لها، نحو ما يفعله المشعبذ بصرف الأبصار عما يفعله لخفة يده، وعلى ذلك قوله تعالى ﴿سحروا أعين الناس واسترهبوهم﴾ وقوله تعالى: ﴿يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى﴾(٣)، وقال القرطبي «ثم من السحر ما يكون بخفة اليد كالشعوذة»(٤)، وقال العيني «الثاني: ما يقع بخداع وتخيلات لاحقيقه لها، نحو ما يفعله المشعوذ من صرف الأبصار عما يتعاطاه بخفة يده، واليه الاشارة بقوله تعالى: ﴿يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى﴾(٥)، وقال ابن حجر «والثاني: ما يقع بخداع وتخيلات لا حقيقة لها، نحو ما يفعله المشعوذ من صرف الابصار عما يتعاطاه، بخفة يده، ويشهد لهذا قوله تعالى ﴿يخيل اليه من سحرهم أنها تسعى﴾ وقوله تعالى: ﴿وسحروا أعين الناس﴾(٦) وقال ابن الاكفاني «والحق بعضهم بالسحر الافعال العجيبة المرتبة على

---

(١) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١١ .

(٢) المقدمة ٤٩٧ ، ٤٩٨ .

(٣) المفردات ٣٣١ .

(٤) الجامع لاحكام القرآن ٢ : ٤٤ .

(٥) عمدة القاري ١٧ : ٤١٩ .

(٦) فتح الباري ١٠ : ٢٢٢ .

سرعة الحركة وخفة اليد، وهذا ليس بعلم وإنما هو الشعبذة»(١)، وقال ابن مفلح «... والشعبذة»(٢)، وقال ظفر التهانوي «ومثله ما يعمل بالحركات الفكرية والتصرفات الخيالية، بحيث تتحير فيها العقول، وقد عمت بلواها في زماننا وتعرف باسم مسمر يزم»(٣)، ومثلها «كتب الخوارق التي ظهرت في أوروبه منذ ثمانين عاماً باسم اسبرتزم»(٤).

* **السابع: السيمياء:** ـ ذكره القرافي، وابن الاكفاني، وطاش كبري زاده، وابن عابدين، والرملي، وغيرهم، قال القرافي «السحر اسم جنس لثلاثة أنواع الأول: السيمياء، وهو مركب من خواص أرضية كدهن خاص ومائعات خاصة، أو كلمات خاصة، توجب تخيلات خاصة، أو بعضاً لحقائق خاصة من المأكولات والمشمومات والمبصرات والملموسات والمسموعات، وقد يكون لذلك وجود حقيقي، وقد لا تكون له حقيقة، بل تخيل صرف»(٥)، وقال ابن عابدين والرملي مثله(٦)، وقال طاش كبري زاده «السيمياء: علم إحداث مثالات خيالية في الجو، لا وجود لها في الحس، ويكون صوراً في جوهر الهواء، يسرع زوالها، بأمور خفية لا يطلع عليها إلا أهلها»(٧)، وقال ابن الاكفاني «والسيمياء: اسم يطلق على غير الحقيقي من السحر، وحاصله إحداث مثالات خيالية لا وجود لها في الحس، بحيث تكون صوراً في جوهر الهواء، وتزول بتغير جوهر الهواء»(٨).

---

(١) الفصل ٤ : ٥
(٢) الفروع ٦ : ١٨٧ .
(٣) أحكام القرآن للتهانوي ١ / ١ : ٣٧ .
(٤) دائرة معارف القرن العشرين ٥ ٦٦ . والصواب سبرتشوالزم SPiritualism وتعني الروحية .
(٥) الفروق ٤ : ١٣٧، ١٣٨
(٦) رد المحتار ١ : ٤٦ ، نهاية المحتاج ٧ : ٠٠٤
(٧) مفتاح السعادة ١ : ٣١٦ .
(٨) إرشاد القاصد ٤٨١ .

* **الثامن**: الهيمياء: ـ ذكره القرافي وابن عابدين والرملي وغيرهم، قال القرافي «النوع الثاني: الهيمياء، وهي مركبات السيمياء، ولكن تنسب وتضاف إلى الآثار السماوية والاتصالات الفلكية»(١)، وقال ابن عابدين، والرملي مثله(٢).

* **التاسع**: الرقى: ذكرها القرطبي وابن منظور وغيرهم، وهي مذكورة ومشهورة في كتب الحديث واللغة وقد توسع فيها ابن منظور رحمه الله تعالى(٣)، قال ابن حزم «ونوع آخر من السحر، يكون بالرقى، وهو كلام مجموع من حروف مقطعة في طوالع معروفة، يحدث لذلك التركيب قوة تستثار بها الطبائع..»(٤)، قال القرطبي «ومنه ـ يعني السحر ـ ما يكون كلاماً يحفظ، ورقى من أسماء الله تعالى»(٥)، وقال القرافي «الحقيقة التاسعة: الرقى، وهي ألفاظ خاصة يحدث عندها الشفاء من الأسقام والأدواء، والأسباب المهلكة، ولا يطلق لفظ الرقى على ما يحدث ضرراً، بل يقال لذلك سحر، وهذه الألفاظ، منها ما هو مشروع كالفاتحة والمعوذتين، ومنها ما هو غير مشروع كرقى الجاهلية والهند، وربما كان كفراً، ولذلك نهى مالك وغيره عن الرقى بالعجمية لاحتمال أن يكون فيها محرم»(٦)، وقال ابن منظور «وتسمى العوذة أيضاً، وهي ألفاظ مخصوصة يحصل بها الشفاء من مرضى الحمى والصرع ونحوه، فان كانت بألفاظ مشروعة، فهي رقية، وإن كانت بغير مشروع فهي سحر»(٧).

---

(١) الفروق ٤ : ١٣٨ .
(٢) رد المحتار ١ : ٤٦ ، نهاية المحتاج ٧ : ٤٠٠ .
(٣) لسان العرب ١٤ : ٣٣٢ .
(٤) الفصل ٤ : ٤ .
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٢ .
(٦) الفروق ٤ : ١٤٧ .
(٧) لسان العرب ٤ : ١٤٧ ، القاموس المحيط ٤ : ٣٣٨ .

* **العاشر**: الأغتام: جمع غتم، والغتم: الأخذ بالنفس، ورجل أغتم: لا يفصح شيئاً في منطقه(١)، ذكره الراغب الأصفهاني، والتهانوي، قال الراغب: الثالث، ما يذهب إليه الأغتمام، وهو اسم لفعل يزعمون أنه من قوته يغير الصور والطبائع، فيجعل الإنسان حماراً، ولا حقيقة لذلك عند المحصلين(٢) وقال التهانوي مثله(٣).

* **الحادي عشر**: النيرنجيات: ذكره ابن الأكفاني والجصاص، قال ابن الأكفاني «النيرنجيات، لفظ فارسي معرب، أصله نونك، ومعناه ألوان جديدة، وهو يقرب من السحر، ويعتبر من جملة مقدماته عند النبط، واليونانيون يجعلونه علماً برأسه ويسمونه بذلك، وهو إظهار غرائب خواص الامتزاجات ونحوها»(٤)، وقال الجصاص «كانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم، والحيل والنيرنجيات وأحكام النجوم»(٥).

* **الثاني عشر**: خواص الأدوية والأدخنة: ذكرها القرطبي والجصاص، والفخر الرازي، وابن مفلح، والقرافي، وسماها خواص الأمزجة كالأدوية والأغذية، قال القرطبي «ويكون السحر أدوية وأدخنة وغير ذلك»(٦)، وقال ابن الأكفاني «وتلك الدخنة عقاقير منسوبة إلى ذلك الكوكب..»(٧)، وقال الجصاص «وضرب آخر من السحر، وهو الاحتيال في إطعامه بعض الأدوية المبلدة المؤثرة في العقلة، والدخن المسكرة، نحو دماغ

---

(١) لسان العرب ١٢:٤٣٣، ٤٣٤، القاموس المحيط ٤:١٥٧، معجم متن اللغة ٤ ٣٣٨.

(٢) المفردات ٣٣١ .

(٣) احكام القرآن للتهانوي ١/١ : ٣٨ .

(٤) إرشاد القاصد ١٨٢ .

(٥) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٣ .

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٢ : ٤٢ .

(٧) إرشاد القاصد ١٨٠ .

الحمار إذا أطعمته إنساناً تبلد عقله، وقلت فطنته مع أدوية كثيرة هي مذكورة في كتب الطب، فتذهب فطنته، ويجوز عليه أشياء مما لو كان تام الفطنة لأنكرها»(١)، وقال الفخر الرازي «النوع السادس: الاستعانة بخواص الأدوية والدهانات مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل، والدخن المسكرة نحو دماغ الحمار فانه إذا تناوله إنسان تبلد عقله، وقلت فطنته»(٢)، وقال ابن مفلح «ومن سحر بالأدوية والتدخين وسقي شيء مضر عزر..»(٣)، وقال القرافي «الحقيقة الرابعة: خواص الحقائق المختصة بانفعالات الأمزجة كالأدوية والأغذية من الجماد والنبات والحيوان، فهذا من باب الطب لا من باب السحر»(٤)، وقال الشيخ القحطاني «وقد يكون بحيل وأدوية كالذين يدخلون النار بحجر الطلق، ودهن النارنج الهندي»(٥)، ويبدو لي أن هذا النوع من السحر، يتداخل مع النوع الذي قبله من جهة، ومع علم الطب والكيماء من جهة أخرى، ونظراً لعدم وضوح صورته، فهنالك من أخرجه من السحر كالقرافي، وهنالك من أدخله كابن خلدون حيث يقول «ثم ظهر بالمشرق جابر بن حيان كبير السحرة في هذه الملة، فتصفح كتب القوم واستخرج الصناعة، وغاص على زبدتها، واستخرجها، ووضع فيها غيرها من التآليف، وأكثر العلوم فيها وفي صناعة السيميا، لأنها من توابعها، لأن إحالة الأجسام النوعية من صورة إلى أخرى، إنما تكون بالقوة النفسية لا بالصناعة العلمية فهو من قبيل السحر»(٦)، والصواب في ذلك قول القرافي والله تعالى أعلم.

---

(١) أحكام القرآن للجصاص ١ : ٥٨ .

(٢) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٢ .

(٣) الفروع ٦ : ١٧٨

(٤) الفروق ٤ : ١٣٨ .

(٥) طريق الهداية إلى مخاطر الجن والشياطين ١١١ .

(٦) المقدمة ٤٩٧ .

* **الثالث عشر**: ـ الخواص المنسوبة إلى الحقائق، ذكره القرافي قال: الحقيقة السابعة: الخواص المنسوبة إلى الحقائق، فقد أودع الله بعض الخصائص في الأشياء، منها ما هو معلوم كإرواء الماء، وإحراق النار، ومنها ما هو مجهول مطلقاً، كما يقال إن بالهند شجراً إذا عمل منه دهن، ودهن به إنسان لا يقطع فيه الحديد، وشجراً إذا استخرج منه دهن وشرب على صورة خاصة مذكورة عندهم في العمليات استغنى عن الدواء، ومنها ما هو معلوم عند بعض الناس، كخواص بعض العناصر التي يعلمها أهل الكيمياء»(١)، ويمكن إلحاق هذا النوع بالذي قبله.

* **الرابع عشر**: عجائب تراكيب الآلات الهندسية، ذكره الفخر الرازي وابن الأكفاني، وابن حزم، ومثل له الجصاص، وهنالك من أخرجه من السحر وسماه علم الحيل أو الميكانيكا(٢)، قال الفخر الرازي «النوع الخامس. الأعمال العجيبة التي تظهر في تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية، كفارس بيده بوق، وهو على ظهر فرسه، كلما مضت ساعة، ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، وقد عمل الموسيقار «ارجعيانوس» آلة تشبه الصفارة، إذا استقبل بها الريح أدت إلى صفير يشبه صوت بعض أنواع الطيور لجذبها... واعلم انه لا سبيل إلى إنكار الخواص، فان أثر المغناطيس مشاهد، وهذا كله في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر، لأن له أسباباً معلومة، من اطلع عليها قدر عليها، إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسيراً، عد ذلك من السحر»(٣)، وقال ابن حزم «ومنه ما يكون بالخاصة كالحجر الجاذب وما أشبه ذلك»(٤)، وقال ابن الأكفاني «كما ألحق بعضهم بالسحر، غرائب الآلات الموضوعة على ضرورة عدم الخلاء، الذي هو من فروع الهندسة»(٧).

* **الخامس عشر**: الأوفاق: ذكره القرافي فقال «الحقيقة السادسة: الأوفاق، وهو نظم حروف الأسماء وتناسبها، وجعلها على شكل هندسي مخصوص في مربع مقسوم إلى خانات مربعات صغرى بداخله، في كل خانة عدد، وتسمى خانات كل سطر من المربع وفق، وكل حرف له عدد، فاذا تناسبت أعداد الأحرف على عدد معين، كان وفقاً للنصر في الحروب، أو وفقاً في إخراج المسجون، أو في تسهيل ولادة الجنين، أو في توفيق الزواج وهكذا، وكان الغزالي يعتني بالأوفاق كثيراً»(١) قلت له كتاب مطبوع ومتداول بهذا الاسم.

* **السادس عشر**: التِّوَلَة: وزن عنبة، ذكرها جماعة من العلماء، قيل هي الأوفاق، وقيل ضرب من الحرز، توضع في سحر فتحبب المرأة إلى زوجها، وقيل: كل ما يحبب المرأة في زوجها من السحر وغيره، وقيل معاذة تعلق على الإنسان، فهي سحر أو شبه سحر(٢)، والعلماء على حرمتها ولابن عابدين والقرافي رأي لطيف في هذه المسألة، والمقام هنا بيان أنواع السحر لا بيان أحكامها(٣).

* **السابع عشر**: السعي بالنميمة والتضريب بين الناس من وجوه لطيفة، ذكره الفخر الرازي، والجصاص، وابن مفلح وغيرهم، قال الفخر الرازي «النوع الثامن: السعي بالنميمة والتضريب من وجوه خفية لطيفة، وذلك شائع بين الناس، وأغلب السحرة يعتمدون هذا النوع من السحر، فيسلكون مسلك المواطأة، وهي الاتفاق مع من يزودونهم بأخبار المترددين عليهم، أو باستدراج المترددين عليهم بأسئلة، فيقفون من خلالها على أحوالهم وأخبارهم، وهذا يؤدي إلى التضريب والفساد بينهم وبين غيرهم،

---

(١) الفروق ٤ : ١٤٢ ، ١٤٣ بتصرف.

(٢) لسان العرب ١١ : ٨١، القاموس المحيط ٢ : ٣٥١ .

(٣) رد المحتار ١ : ٤٤ ، الذخيرة ١٢ : ٣٧ .

ويظن بعض الناس أن السحرة تعلم الغيب وتستكشف المجهول فيصدقونهم»(١)، وقال الجصاص «وضرب آخر من السحر، وهو السعي بالنميمة والوشاية والبلاغات والإفساد والتضريب من وجوه لطيفة خفية، وهو شائع كثير بين الناس، فقد حكى أن امرأة أرادت إفساد ما بين زوجين، فصارت إلى الزوجة وقالت لها: إن زوجك قد سحر، وهو مأخوذ عنك وسأسحره لك حتى لا يريد غيرك، ولا ينظر إلى سواك، ولكن لابد أن تأخذي من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات إذا نام وتعطينيها، فان بها يتم الأمر، فاغترت المرأة بقولها وصدقتها، ثم ذهبت إلى زوجها وقالت له: إن امرأتك قد علقت رجلاً وقد عزمت على قتلك، وقد وقفت على ذلك من أمرها، فأشفقت عليك ولزمني نصحك، فتيقظ، فإنها عزمت الليلة على ذبحك بالموسى، فتناوم الرجل في فراشه، فلما ظنت المرأة أنه قد نام، عمدت إلى الموسى وهوت به لتحلق من حلقه ثلاث شعرات، ففتح الرجل عينيه فرآها كذلك، فلم يشك في أنها أرادت قتله، فقام إليها فقتلها، وهذا كثير لا يحصى»(٢)، وقال ابن مفلح «ومن السحر، السعي بالنميمة والإفساد بين الناس، وذلك شائع عام في الناس، نحو ما يحكي أن امرأة ارادت إفساداً بين زوجين... وساق القصة السابقة(٣).

* **الثامن عشر**: أصحاب الأوهام والنفوس القوية: ذكره الفخر الرازي وطاش كبري زاده، قال الفخر الرازي «النوع الثاني: سحر أصحاب الأوهام والنفوس القوية والرقى، فالوهم له تأثير نفسي ينعكس على فعل الإنسان وسلوكه، بدليل أنه يستطيع أن يمشي على الجسر الضيق على الأرض، أو الرصيف الضيق في الشارع العام، ويخاف أن يمشي على مثله فوق النهر، أو في علو شاهق، وسبب ذلك الوهم»(٤)، ويحكى أن أحد

---

(١) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٣ .
(٢) احكام القرآن للجصاص ١ : ٥٨ .
(٣) الفروع ٦ : ١٧٩
(٤) مفاتيح الغيب ٣ : ٢٠٨ بتصرف.

الملوك أصيب بالفالج فأقعده، ولم يفلح الأطباء في علاجه لاستيلاء الوهم عليه بعدم الشفاء، فدخل عليه أحد الأطباء الحذاق فجأة وراح يشتمه ويقذفه في عرضه فاشتد غضب الملك ووهم أنه معافى، فقفز من مرقده إلى الأرض فزالت علته»(١)، وكذلك الرقى، فإن المريض إذا اعتقد أن بعض الكلمات إنما تقرأ للاستعانة بشيء من الأمور الروحانية، فإنه يتقوى التأثير النفساني للمريض..»(٢)، وقال طاش كبري زادة «واعلم أن استخدامات الحوادث إذا كان بمجرد التأثير النفساني فهو السحر»(٣).

* **التاسع عشر**: تعليق القلب بمعرفة الاسم الأعظم:ـ ذكره الفخر الرازي فقال «النوع السابع: تعليق القلب بمعرفة الاسم الأعظم، وهو أن يدعي الساحر أنه قد عرف اسم الله الأعظم، أو اسم الجن الأعظم، وأن الجن بذلك يطيعونه وينقادون له في كثير من الأمور، فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز، اعتقد بأن الساحر على حق، وتعلق قلبه بالساحر وحصل في نفسه رعب ومخافة، فيصير ضعيف القوة والحاسة بين يدي الساحر، فيسهل استجابته وانقياده له، ويتمكن الساحر أن يفعل به ما يشاء، لأن يكون قد استسلم له»(٤).

* **العشرون**: بعض خواص الحقائق من الحيوان: ذكره القرافي وابن عابدين، قال القرافي: «النوع الثالث من السحر: بعض خواص الحقائق من الحيوان وغيرها، كما تأخذ سبع من الحجارة، فيرجم بها نوع من الكلاب، شأنه إذا رمي بحجر عضه، وبعض الكلاب لا يعضه»(٥)، وقال ابن عابدين مثله(٦).

---

(١) المصدر السابق ٣ : ٢٠٩ .
(٢) المصدر السابق ٣ : ٢١٠ .
(٣) مفتاح السعادة ١ : ٢٧٧ .
(٤) مفاتيح الغيب ٣ : ٢١٣ .
(٥) الفروق ٤ : ١٣٨ .
(٦) رد المحتار ١ : ٤٦ .

* الحادي والعشرون: خواص النفوس: ذكره القرافي فقال: «الحقيقة الثامنة: خواص النفوس، وهو نوع خاص من الخواص المودعة في العالم، فطبائع الإنسان مختلفة حتى لا يكاد يستوي اثنان من الأنامي في مزاج واحد، ويدل على ذلك أنك لا تجد أحداً يشبه أحداً من جميع الوجوه ولو عظم الشبه لابد من فرق بينهما، ومعلوم أن صفات الصور في الوجود تابعة للأمزجة والطباع، فنفس طبعت على الشجاعة، وأخرى على الشر، وأخرى على أي شيء عظمته هلك، وهذا هو المسمى بالعين، فيصيد بالعين الطير في الهوى، ويقلع الشجر العظيم من الثرى، ومنهم من طبع على صحة الحزر فلا يخطيء الغيب عند شيء مخصوص، ولا يتأتى له ذلك في غيره، ومنهم من لا يخطيء علم الكف، وآخر لا يخطيء في علم السير... وخواص النفوس كثيرة لا تعد ولا تحصى»(١).

* وبعد، قال ابن كثير «وإنما أدخلوا كثيراً من هذه الأنواع المذكورة في فن السحر، للطافة مداركها، وخفاء أسبابها، لأن السحر في اللغة عبارة عما لطف وخفي سببه»(٢)، وقال الشيخ الشنقيطي بعد سوقه أنواع السحر عند الفخر الرازي وعند القرافي «وعلوم الشر كثيرة، كالخط الرملي، والأشكال، والموالد، والقرعة، والفأل وعلم الكف، والرعدي، والكهانة» ثم شرع في بيانها مما لا يتسع المقام له هنا(٣)، كما ذكر العلماء من علوم الشر وأفعالها، ما كانت عليه الجاهلية وبعض الأمم قبل الإسلام مثل الطيرة والكهانة، وزجر الطير والعيافة والطرق والضرب بالحصي وبينوا أحكامها. مما لا يتسع المقام لشرحها، كما ذكر المرعشي الساجقلي علم الحرف وهو علم الجفر وهو علم يعرف به رقم حروف الهجاء على كيفية معينة، وغايته الاطلاع على المغيبات، وتسخير الناس وقهرهم(٤)، وعلم

---

(١) الفروق ٤ : ١٤٥ ، ١٤٦ بتصرف.

(٢) تفسير القرآن العظيم ١ : ١٤٧ .

(٣) أضواء البيان ٤ : ٤٥٣ ، ٤٥٤ .

(٤) ترتيب العلوم ١١٢ ، ١١٣ .

الرمل، ذكره ابن عابدين وعرفه ونسبه إلى ادريس عليه السلام(١)، ونذكر في هذا المقام، التنويم المغناطيسي وتحضير الأرواح وقد قرأت فيهما ولم أخرج بفائدة تدل على أنها إيحاء أو واسطة أو جن أو حيلة(٢)، قال ابن الأكفاني معلقاً على تعريف السحر واختلاف العلماء في أنواعه «لما جهلت أسباب السحر لخفائها، وتراجمت بها الظنون، اختلفت الطرق إليها»(٣)، وقال أيضاً «وهذه الطرق المعتبرة في السحر، لا سبيل إلى ترجيح بعضها على بعض بالتطويل، ولا إثبات شيء منها ولا نفيه»(٤).

---

(١) رد المحتار ١ : ٤٤.

(٢) انظر السحر والسحرة ٤٣٤ ـ ٤٣٨ .

(٣) إرشاد القاصد ١٨٠ .

(٤) المصدر السابق ١٨٢ .

مصادر البحث ومراجعه

١ ـ الإحكام في أصول الأحكام، للإمام سيف الدين أبي الحسن على بن أبي علي الآمدي، محمد علي صبيح وأولاده مصر طبع سنة ١٣٨٧هـ/ ١٩٦٨م.

٢ ـ أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبدالله المعروف بابن العربي ٤٦٨ ـ ٥٤٣هـ دار المعرفة ودار الجيل بيروت، لبنان، طبع سنة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٣ ـ أحكام القرآن، لحجة الإسلام الإمام أبي بكر أحمد بن علي الرازي المشهور بالجصاص، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان ـ طبع سنة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

٤ ـ أحكام القرآن للعلامة المحدث ظفر أحمد العثماني التهانوي ـ إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان، كراتشي الطبعة الأولى ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.

٥ ـ إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٦ ـ إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري، لأبي العباس شهاب الدين أحمد ابن محمد العسقلاني المتوفى سنة ٩٢٣هـ دار إحياء التراث العربي لبنان.

٧ ـ إرشاد القاصد الى أسنى المقاصد، للحكيم محمد بن ابراهيم بن ساعد الانصاري، المشهور بابن الاكفاني المتوفى ٧٤٩هـ دار الفكر العربي ـ القاهرة.

٨ ـ أساس البلاغة، لجار الله أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري ٤٦٧ ـ ٥٣٨هـ دار الفكر طبع سنة ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

٩ ـ أضواء البيان في ايضاح القرآن بالقرآن، للشيخ محمد الأمين بن محمد المختار الجكني الشنقيطي المتوفى ١٣٩٣هـ طبع على نفقة الأمير أحمد بن عبد العزيز ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م السعودية.

١٠ـ إعلاء السنن، للعلامة المحدث ظفر أحمد العثماني التهانوي ١٣١٠ـ١٣٩٤هـ إدارة القرآن والعلوم الإسلامية باكستان.

١١ـ الافصاح عن معاني الصحاح، لأبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة المتوفى سنة ٦٥٠هـ منشورات المؤسسة السعودية بالرياض.

١٢ـ الانسان بين السحر والعين والجان، زهير حموي، الطبعة الثالثة ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، دار حواء بالكويت، وابن حزم لبنان.

١٣ـ الإنسان والشيطان والسحر، سعيد اسماعيل، مطابع الأخبار، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٤م.

١٤ـ تاج العروس من جواهر القاموس، للسيد مرتضى الحسيني الزبيدي، دار إحياء التراث العربي بيرت ـ لبينان ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٥م.

١٥ـ ترتيب العلوم، للشيخ محمد بن أبي بكر المرعشي الشهير بساجقلي زادة المتوفى ١١٤٥هـ ط أولى ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، دار البشائر الإسلامية بيروت ـ لبنان.

١٦ـ تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير المتوفى ٧٧٤هـ، دار المعرفة، بيروت لبنان طبع سنة ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٧ـ تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ٢٨٨ـ٣٧٠هـ الدار المصرية للتأليف والترجمة ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

١٨ـ جامع الأصول في أحاديث الرسول ﷺ للامام مجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد المشهور بابن الأثير الجزري ٥٤٤ـ٦٠٦هـ الطبعة الأولى ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م، مكتبة الحلواني، ومكتبة دار البيان دمشق ولبنان.

١٩ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرج الأنصاري الخزرجي الأندلسي المتوفى ٦٧١هـ، مطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى ١٣٦٥هـ/١٩٤٦م.

٢٠ـ حاشية الشيخ شهاب الدين القليوبي على شرح العلامة جلال الدين المحلي على منهاج الطالبين، الدار السلفية بومبي ـ الهند.

٢١ـ حقائق وغرائب، محمد غريب الموسى، مكتبة مدبولي القاهرة، ومكتبة دار ابن زيدون ـ بيروت.

٢٢ـ دائرة معارف القرن العشرين، للأستاذ محمد فريد وجدي، دار الفكر بيروت ـ لبنان.

٢٣ـ دقائق أولى النهى «شرح منتهى الارادات» للعلامة منصور بن يوسف البهوتي ١٠٠٠ـ١٠٥١هـ توزيع رئاسة البحوث العلمية والافتاء، الرياض ـ السعودية.

٢٤ـ الذخيرة، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي المتوفى ٦٨٧هـ دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى ١٩٩٤م بيروت ـ لبنان.

٢٥ـ رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، المشهور بحاشية ابن عابدين، للعلامة محمد أمين المعروف بابن عابدين ١١٩٨ـ١٢٥٢هـ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ الطبعة الثانية ١٩٦٦م.

٢٦ـ روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني، للعلامة أبي الفضل شهاب الدين بن محمود الألوسي المتوفى ١٢٧٠هـ، دار إحياء التراث العربي بيروت ـ لبنان.

٢٧ـ روضة الطالبين وعمدة المفتين للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٣١ ـ ٦٧٦هـ دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٢٨ـ زاد المسير في علم التفسير، للامام أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ٥٠٨ـ٥٩٦هـ الطبعة الأولى ١٣٨٤هـ/١٩٦٤م.

٢٩ـ السحر والسحرة، الدكتور ابراهيم كمال أدهم، دار الندوة الإسلامية، بيروت، الطبعة الأولى ١٤١١ه/١٩٩١م.

٣٠ـ سنن ابن ماجة، للحافظ أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني ٢٠٧ـ٢٧٥هـ دار الفكر العربي، مصر.

٣١ـ سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث السجتاني ٢٠٢ ـ ٢٧٩هـ نشر وتوزيع محمد علي السيد، حمص، سوريا.

٣٢ـ السنن الكبرى «سنن البيهقي» لامام المحدثين الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي المتوفى ٤٥٨هـ دائرة المعارف العثمانية، حيدر أباد الدكن.

٣٣ـ سنن النسائي بشرح الامام السيوطي، للحافظ أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي بن بحر النسائي ٢١٥ـ٣٠٣هـ وبهامشه حاشية الإمام السندي، دار إحياء التراث العربي، بيروت ـ لبنان.

٣٤ـ شرح الخرشي على مختصر خليل، للعلامة محمد بن عبد الله الخرشي المالكي، وبهامشه حاشية العدوي، دار صادر بيروت ـ لبنان.

٣٥ـ شرح السنة، للامام المحدث الفقيه أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي ٤٣٦ ـ ٥١٦هـ ، المكتب الإسلامي دمشق، بيروت، الطبعة الأولى ١٣٩٠هـ

٣٦ـ شرح العقيدة الطحاوية، للامام القاضي علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي المتوفى ٧٩٢هـ مؤسسة الرسالة الطبعة الثانية ١٤١١هـ/١٩٩٠م.

٣٧ـ الشفا بتعريف حقوق المصطفى، للقاضي أبي الفضل عياض اليحصبي المتوفى سنة ٣٣٣هـ توزيع الشؤون الدينية ـ قطر.

٣٨ـ طريق الهداية الى درء مخاطر الجن والشياطين، للشيخ عبدالعزيز بن علي القحطاني، دار العلوم، الكويت طبعة أولى، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م

٣٩ـ عمدة القارىء شرح صحيح البخاري، للامام بدر الدين أبي محمد محمود بن أحمد العيني ٧٦٢ ـ ٨٥٥هـ مصطفى البابي الحلبي ـ مصر طبعة أولى، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

٤٠ـ فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، للامام المحقق الشيـخ محب الله بن عبد الشكور، دار الكتب العلمية طبعة ثانية بهامش المستصفى.

٤١ـ فتح البـاري شرح صحيـح البخـاري، للحـافـظ أحمـد بن علي بن حجـر العسقلاني ٧٧٣ ـ ٨٥٢هـ توزيع رئاسة البحوث والافتاء ـ الرياض.

٤٢ـ الفروع، للعلامة شمس الدين أبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي المتوفى ٧٦٣هـ عالم الكتب بيروت الطبعة الثانية ١٤٠٢هـ.

٤٣ـ الفروق، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن ادريس الصنهاجي، المشهور بالقرافي المتوفى سنة ٦٨٤هـ دار المعرفة ـ بيروت.

٤٤ـ الفصل في الملل والأهواء والنحل، للامام ابي محمد علي بن أحمد بن سعيد ابن حزم الظاهـري ٣٨٤ ـ ٤٥٦ هـ دار الفكـر بيروت لبنـان، والمطبعـة الأدبية بمصر طبعة أولى ١٣١٧هـ.

٤٥ـ فقه السيرة للدكتور محمد سعيد رمضـان البـوطي، دار الفكـر للطبـاعـة والنشر دمشق الطبعة الثامنة ١٤٠٠هـ / ١٩٨٠ م.

٤٦ـ فنون السحر، للأستاذ أحمد الشنتنـاوي، دار المعـارف، مصر طبـع سنـة ١٩٥٧م.

٤٧ـ القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً، سعـدي أبـو جيب، دار الفكـر، الطبعـة الثانية ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م.

٤٨ـ القاموس المحيط، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي، دار الجليل ـ بيروت ـ لبنان.

٤٩ـ الكافي في فقه الامام المبجل أحمد بن حنبل، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن قـدامـة المقـدسي، المكتب الإسـلامي ـ بيروت طبعـة ثـالـثـة، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٥٠ـ الكشاف، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الـزمخشري الخـوارزمي ٤٦٧ـ٥٣٨هـ ، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان.

٥١ـ كشاف اصطلاحات الفنون، للشيخ المولوي محمد أعلى بن علي التهانوي، دار صادر، بيروت ـ لبنان.
٥٢ـ لسان العرب، لأبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور المصري، دار صادر، بيروت ـ لبنان.
٥٣ـ المبدع شرح المقنع، لابي اسحق برهان الدين ابراهيم بن محمد بن مفلح ٨١٦ ـ ٨٨٤ هـ المكتب الإسلامي بيروت ـ لبنان.
٥٤ـ مجمل ا للغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا المتوفى سنة ٣٩٥هـ مؤسسة الرسالة بيروت طبعة أولى ١٤٠٤هـ / ١٩٨٤م.
٥٥ـ المجموع شرح المهذب، للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٣١ ـ ٦٧٦هـ مع التكملة الأولى للسبكي، والتكملة الثانية للشيخ المطيعي، دار الفكر بيروت ـ لبنان.
٥٦ـ المحلى، لابي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي المتوفى ٤٥٦هـ دار الآفاق الجديدة بيروت ـ لبنان.
٥٧ـ المستصفى في علم الأصول، لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ دار الكتب العلمية بيروت، الطبعة الثانية.
٥٨ـ المسند، للامام أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني ١٦٤ـ٢٤١هـ دار الفكر العربي ـ مصر.
٥٩ـ المصنف «الجامع»، للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني ١٢٦ـ٢١١هـ المكتب الإسلامي بيروت، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
٦٠ـ المصنف في الأحاديث والآثار، للامام الحافظ أبي بكر بن ابي شيبة العبسي الكوفي المتوفى ٢٣٥هـ الدار السلفية بومباي الهند.
٦١ـ معالم التنزيل «تفسير البغوي» للامام محيي السنة أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء البغوي، دار المعرفة، بيروت ـ لبنان. الطبعة الثانية ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٦٢ـ معجم ألفاظ القرآن الكريم، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، طبعة منقحة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٦٣ـ معجم متن اللغة، للشيخ أحمد رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان طبع سنة ١٣٧٧هـ/١٩٥٨م.

٦٤ـ المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، القاهرة، مصر، الطبعة الثانية ١٩٩٣هـ/١٩٧٣م.

٦٥ـ المغني، لأبي محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفى ٦٢٠هـ مكتبة الرياض الحديثة ـ السعودية ـ طبع سنة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٦٦ـ مفاتيح الغيب «التفسير الكبير» للامام الفخر الرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، الطبعة الثالثة.

٦٧ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة، أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبري زاده، دار الكتب العلمية بيروت طبعة أولى ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٦٨ـ مقدمة ابن خلدون، للعلامة عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ـ بيروت ـ لبنان.

٦٩ـ المفردات في غريب القرآن، للعلامة الحسين بن محمد، المعروف بالراغب الأصفهاني، مكتبة الانجلو المصرية ١٩٧٠م.

٧٠ـ المنتقى شرح الموطأ، للامام القاضي أبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد ابن أيوب بن وارث الباجي الأندلسي ٤٠٣ـ٤٩٤هـ مطبعة السعادة بمصر ودار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى ١٣٣٢هـ.

٧١ـ منح الجليل شرح على مختصر خليل، للشيخ محمد عليش، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت ـ لبنان طبع سنة ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م.

٧٢ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، للامام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي ٦٣١ـ٦٧٦هـ توزيع إدارة البحوث والافتاء، السعودية، الرياض.

٧٣ـ مواهب الجليل لشرح مختصر خليل، للعلامة أبي عبد الله محمد بن عبد الله المغربي المعروف بالحطاب ٩٠٢ ـ ٩٥٤هـ وبهامشه التاج والاكليل لمختصر خليل لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المشهور بالمواق المتوفى سنة ٨٩٧هـ، دار الفكر لبنان، الطبعة الثالثة ١٤١٢هـ/١٩٩٢م.

٧٤ـ الموطأ، للامام مالك بن أنس المتوفى سنة ١٧٩هـ دار إحياء الكتب العربية، وعيسى البابي الحلبي وشركاه ـ مصر ولبنان.

٧٥ـ النبوات، لشيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد بن تيمية المتوفى ٧٢٨هـ دار الكتب العلمية بيروت طبع سنة ١٤٠٢هـ/١٩٨٢ن

٧٦ـ ميزان الأصول في نتائج العقول لعلاء الدين شمس النظرابي بكر محمد ابن أحمد السمرقندي المتوفى ٥٣٩هـ الطبعة الأولى ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م ـ قطر.

٧٧ـ نهاية المحتاج الى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد ابن حمزة الرملي المصري، المشهور بالشافعي الصغير ٩٩٠ـ١٠٤٤هـ مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي مصر، الطبعة الأخيرة ١٣٨٦هـ/١٩٦٧م.

٧٨ـ نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار، للإمام محمد بن علي بن محمد الشوكاني ١١٧٢ـ١٢٥٠هـ الطبعة الأخيرة، مصطفى البابي الحلبي وأولاده ـ مصر.

٧٩ـ صحيفة «المسلمون».

٨٠ـ صحيفة «الخليج».

أحكام شهادة المــرأة
في الشــريعة الإســلامية

دكتور فتحي عبدالعزيز شحاته(*)

الحمد لله رب العالمين الملك الحق المبين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد المبعوث رحمة للعالمين والهادي إلى صراط الله المستقيم وعلى آله وأصحابه أجمعين: أما بعد فإنه من المقرر شرعاً أن الله تعالى أرسل سيدنا محمداً للناس كافة بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله، وكفى الله شهيداً. فالشريعة الإسلامية جاءت بالحق لبناء مجتمع فاضل يحق الحق ويحرص على إقامة العدل بين الناس منهجاً وحكماً وقضاءً ليعيش الناس في أمن واستقرار ومن أهم الوسائل التي تؤدي إلى إحقاق الحق وإظهاره وايصاله إلى أصحابه الشهادة الصادقة التي يؤديها الشاهد العدل حسبة لله رب العالمين ومن ثم أوجب الإسلام الشهادة بالحق ولو على النفس أو الوالدين والاقربين وحذر من كتمانها واعتبره من آثام القلوب وأوجب على المجتمع حماية الشاهد بالحق من أي ضرر أو أذى يلحقه قال تعالى «يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين ان يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا وإن تلووا أو تعرضوا فإن الله كان بما تعملون خبيرا»(١).

وقال جل شانه «ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه»(٢).

(*) استاذ مساعد للفقه المقارن بكلية الدراسات الإسلامية والعربية في دبي ومعار إليها من جامعة الأزهر بالقاهرة.

(١) الآية ١٣٥ سورة النساء.

(٢) الآية ٢٨٣ سورة البقرة.

وقال عز وجل «واشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد»(١) كما حذر الإسلام من الاقدام على شهادة الزور وتوعد فاعلها بالعقاب الشديد والسريع فقد بين الله تعالى أن شهادة الزور ليست من صفات عباد الرحمن وبالتالي ففاعلها محروم شرف القرب منهم.

قال تعالى «والذين لا يشهدون الزور وإذا مروا باللغو مروا كراماً»(٢). وقال تعالى «فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبو قول الزور»(٣) وبين المصطفى ﷺ انها من أكبر الكبائر وأبان عن شدة العقوبة عليها من خلال غضبه ﷺ حيث تأثر به جميع من سمعه من الصحابة رضوان الله عليهم فعن أبي بكر رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ إلا أنبئكم بأكبر الكبائر قلنا بلى يا رسول الله قال: الاشراك بالله وعقوق الوالدين وكان متكئاً فجلس وقال ألا وشهادة الزور وقول الزور وما زال يكررها حتى قلنا ليته سكت» متفق عليه(٤).

ومن ثم ونظراً للأسئلة الكثيرة التي وجهت إليّ أثناء التدريس والمحاضرات الدينية ولاسيما من كثير من النساء المسلمات كتبت هذا البحث في أحكام شهادة المرأة في الإسلام إبين بعد أحكام الشهادة وتأكيد الإسلام على أهميتها لما تمثله من دعائم قوية في بناء المجتمع. تكريم الإسلام للمرأة وما حققه لها من عزة وكرامة وحقوق شخصية لم تحصل عليها من قبل ولا من بعد ولعل في هذا رداً على افتراءات الجاهلين بالإسلام أو الحاقدين عليه وقد قسمت البحث إلى خمسة مباحث وخاتمة.

---

(١) الآية ٢٨٢ سورة البقرة.

(٢) الآية ٧٢ سورة الفرقان.

(٣) الآية ٣٠ سورة الحج.

(٤) نيل الاوطار للامام الشوكاني جـ ٨ ص٢٩٩ ط دار الكتب العلمية بيروت

المبحث الأول: مفهوم الشهادة ومشروعيتها.

المبحث الثاني: حكم تحمل الشهادة وأدائها.

المبحث الثالث: في أركان الشهادة وشروطها.

المبحث الرابع: في مجالات شهادة المرأة.

الخاتمة: في أهم النتائج التي أسفر عنها البحث.

هذا وأسأل الله أن يجعل هذا البحث مقبولاً ونافعاً وخالصاً لوجهه الكريم.

المبحث الأول

مفهوم الشهادة ومشروعيتها

تعريف الشهادة لغة: ـ

مصدر شهد وهي تطلق على عدة معان:ـ

١ ـ أنها مشتقة من الشهود بمعنى الحضور لأن الشاهد يحضر مجلس القاضي ومجلس الواقعة، تقول شهدت المجلس أي حضرته ومنه قوله تعالى: «فمن شهد منكم الشهر فليصمه(١)» أي من كان حاضراً مقيماً غير مسافر فليصم.

٢ ـ أنها مشتقة من المشاهدة التي تبنى على المعاينة تقول شهدت الشيء أي أطلعت عليه وعاينته.

٣ ـ الحلف: تقول شهد بالله أي حلف به(٢).

٤ ـ الإعلام: قال سبحانه وتعالى: «شهد الله أنه لا إله إلا هو»(٣) أي أعلم وبين.

قال الجوهري: الشهادة خبر قاطع(٤).

---

(١) سورة البقرة آية رقم ١٨٥

(٢) لسان العرب جـ ص٢٢٦، مختار الصحاح ص١٠١، المصباح المنير جـ١ ص٤٩٧.

(٣) سورة آل عمران آية ١٨.

(٤) مختار الصحاح ص١٠١

* تعريف الشهادة شرعاً:

عرفها الفقهاء بتعريفات متعددة:ـ

فعند المالكية: هي اخبار يتعلق بمعين(١).

وعند الشافعية: هي اخبار بحق للغير على الغير بلفظ أشهد(٢).

وعند الحنابلة: هي الإخبار بما علمه بلفظ خاص(٣).

وعند الحنفية: هي إخبار عن مشاهدة وعيان لا عن تخمين وحسبان(٤).

وقالوا أيضاً: هي إخبار صدق لإثبات حق بلفظ الشهادة في مجلس القضاء(٥).

* شرح التعريف الأخير:

ـ قولهم إخبار: جنس في التعريف يشمل جميع الأخبار الصادقة والكاذبة.

ـ قولهم صدق: قيد أول يخرج شهادة الزور فلا تعتبر شهادة شرعاً لأنها إخبار عن كذب.

ـ قولهم لإثبات حق: قيد ثان يخرج الأخبار التي لا تثبت حقاً كالحكاية عن شيء مضى.

ـ قولهم بلفظ الشهادة: قيد ثالث يخرج الأخبار الصادقة غير الشهادات كأعلم وأتيقن وكالشهادة على النفس فإنها إقرار وليست شهادة.

---

(١) تبصرة الحكام لابن فرحون بهامش فتح العلي المالك جـ١ ص٢٠٥

(٢) من حاشيتي قليوبي وعميرة جـ ٤ص ٣١٨.

(٣) كشاف القناع للبهوتي جـ ٦ ص٤٠٤.

(٤) شرح الكنز للعيني جـ ٢ ص٩٩.

(٥) فتح القدير لابن الهمام جـ ٦ ص٢.

* التعريف المختار:

يتضح لنا من تعريفات الفقهاء للشهادة انها تعريفات متقاربة وإن كان تعريف الحنفية أوضحها إلا أن التعريف المختار الذي أرتضيه للشهادة لأنه جامع مانع هو ما ذكره صاحب أعلام الموقعين وهو:ـ

أن الشهادة إخبار صادق ممن يقبل قوله بحق للغير على الغير بمجلس القضاء.

فقيد ممن يقبل قوله: يخرج شهادة الصبي والمجنون والمعتوه.

وقيد بحق للغير: يخرج الإخبار بحق لنفسه على غيره وهو الدعوى.

وقيد على الغير: يخرج الإخبار بحق للغير على نفسه وهو الاقرار.

هذا وقد عبر جمهور الفقهاء عن الشهادة في كتبهم بالبينة(١).

* مشروعية الشهادة:ـ

الشهادة مشروعة باللكتاب والسنة والإجماع.

أما الكتـــــاب:

فاولاً: قوله سبحانه: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ إلى قوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل أحداهما فتذكر احداهما الأخرى﴾، وقوله جل وعلا في نفس الآية أيضاً ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾(٢).

---

(١) البينة. في كلام الله ورسوله وكلام الصحابة اسم لكل ما يبين الحق فهي أعم من البينة في اصطلاح الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين أو الشاهد واليمين. اعلام الموقعين لابن القيم جـ١ ص٩٠.

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٢.

وجه الدلالة: هذه الآية صريحة الدلالة في الأمر بالإشهاد على البيع والمداينة لضبط التعامل ومنع ضياع الحقوق ولو لم تكن الشهادة مشروعة لإثبات الحق أمام القضاء وحجة عند التنازع يحكم بمقتضاها لأحد المتنازعين لما أمر الشارع الحكيم بها ولكنه أمر بها فدل على أنها مشروعة.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾(١).

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى شدد أيما تشديد على تأدية الشهادة ونهى عن كتمانها حتى قال الفقهاء بفرضيتها إلا في الحدود لما ورد فيها من الأمر بالستر.

وأما السنة: فأولاً: ما رواه وائل بن حجر قال: «جاء رجلان إلى النبي ﷺ فقال أحدهما: يا رسول الله هذا غلبني على أرض لي، وقال الآخر: هي أرضي وفي يدي فليس له حق فيها فقال النبي ﷺ للأول: ألك بينة فقال: لا قال: فلك يمينه». رواه مسلم والترمذي(٢).

ثانياً: ما رواه عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدة أن رسول الله ﷺ قال: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» رواه الدارقطني(٣).

وجه الدلالة: أن طلب الرسول عليه الصلاة والسلام البينة من المدعي لاثبات حقه دليل على مشروعية الشهادة.

ثالثاً: ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه ان رسول الله ﷺ قال

---

(١) سورة البقرة آية رقم ٢٨٣.

(٢) نيل الأوطار للشوكاني جـ ٩ ص ٢١٦، نصب الراية للزيلعي جـ ٤ ص ٩٤، التاج الجامع للأصول لحفتي ناصف جـ ٣ ص ٦٠.

(٣) نيل الأوطار للشوكاني جـ ٧ ص ١٩٠، نصب الراية للزيعلي جـ ٤ ص ٣٩٠.

لرجل ترى الشمس قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أودع.

وقوله عليه الصلاة والسلام «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يكون قوم يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون ويظهر فيهم السمن»(١).

وجه الدالة: بين النبي ﷺ في هذين الحديثين أن الشهادة مشروعة وأن على الشاهد أن لا يشهد إلا بما يراه واضحاً وضوح الشمس ويعلمه علم اليقين حتى لا يتعرض لعقاب الله تعالى.

وأما الاجماع: فاتفق العلماء على أن الشهادة حجة شرعية وطريق من طرق الاثبات ولم يخالف في ذلك أحد من المسلمين من عصر الصحابة والتابعين إلى وقتنا هذا(٢).

الحكمة من مشروعية الشهادة:-

جاءت الشريعة الإسلامية لرعاية البشرية في حياتها ولتنظيم المجتمع الإسلامي فجاءت لتحفظ للناس مصالحهم وحقوقهم وتضبط معاملتهم فشرع الله سبحانه وتعالى الشهادة لتحفظ الأموال وتوثق الحقوق وتصون الانفس وتسهل أعمال القضاء في رد الحقوق إلى أصحابها لأن الحاجة والضرورة داعية إليها في مختلف الميادين سواء منها ما يتصل بالعلاقات الإجتماعية أو بالمعاملات المالية أو بالاعتداءات الجنائية وإلا ضاعت الحقوق وانتهكت الاعراض وسفكت الدماء هدراً. فالحكمة من الشهادة هي حفظ الحقوق وتيسير ايصالها إلى أصحابها حتى يشعر المجتمع بنعمة العدل والأمن والاستقرار.

---

(١) سبل السلام جـ ٤ ص ٢١٢٦ سنن أبي داوود جـ ٢ ص ٣٩٨. ومعنى يظهر فيهم السمن اي ضخامة الجسم وهو ذم للاسراف في المأكل والمشرب ولا سيما إذا كان من مال حرام وقيل معناه: يتكبرون ويدعون لانفسهم ما ليس لهم.

(٢) المغني لابن قدامة جـ ١ ص ١٥٤ مغني المحتاج جـ ٤ ص ٤٢٦.

المبحث الثاني
حكم تحمل الشهادة وأدائها

تتعلق الشهادة بالمكلف عند الفقهاء باعتبارين:-

الأول: التحمل وهو: عبارة عن فهم الشهود للواقعة التي حضروها وضبطها بالمعاينة أو السماع(١).

الثاني: الأداء وهو: إخبار الشاهد أمام القاضي بالحق الذي رآه إخباراً صادقاً دقيقاً.

وقد اتفق الفقهاء على أن الأصل في تحمل الشهادة وأدائها أمام القاضي أنها فرض كفاية فإذا كان في موضع كثر فيه من يصلح لأداء الشهادة وأداها البعض سقط الإثم والعقاب عن الآخرين لأن المقصود بها حفظ الحقوق وذلك يحصل ببعضهم فإن امتنع الكل أثموا جميعاً.

وقد أجمع المسلمون على فرضية الأداء في الشهادة لأن الشهادة أمانة في عنق الشاهد فوجب أداؤها عند طلبها كسائر الامانات امتثالاً لقول الحق تبارك وتعالى: ﴿إن الله يامركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾(٢).

وقد ثبتت فرضية الأداء في الشهادة بقوله عز وجل: ﴿ولا يأب الشهداء اذا ما دعوا﴾(٣) وقوله تعالى: ﴿ولا تكتموا الشهادة ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾(٤).

وجه الدلالة: لقد نهى الله سبحانه وتعالى في هاتين الآيتين عن الإباء والكتمان ولا يتحقق النهي إلا بأداء نقيضه وهو الأداء.

---

(١) فتح القدير جـ ٧/ ٣٦٥.

(٢) سورة النساء آية ١١٤.

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٤) سورة البقرة آية ٢٨٣.

قال ابن عباس رضي الله عنهما(١): من الكبائر كتمان الشهادة لأن الله تعالى يقول: ﴿ومن يكتمها فإنه آثم قلبه﴾ فكان أداء الشهادة فرضاً قاطعاً كفريضة الانتهاء عن الكتمان وصار كالأمر به بل أقوى ولهذا أسند الإثم إلى الآلة التي وقع بها الفعل وهي القلب لأنه موضع العلم بها ولأن اسناد الفعل إلى محله أقوى من اسناده إلى كله(٢).

يقول الامام فخر الدين الرازي في ذلك: ومن المعلوم أن أفعال الجوارح تابعة لأفعال القلوب ومتولدة مما يحدث في القلوب من الدواعي والصوارف ثم يقول في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ يجب على الشاهد ألا يمتنع عن إقامة الشهادة إذا دعى إليها وقال: واعلم أن الشاهد إما أن يكون متعيناً وإما أن يكون فيهم كثرة فإن كان متعيناً وجب عليه أداء الشهادة وإن كان فيهم كثرة صار ذلك فرضاً على الكفاية(٣).

هذا وإنما يأثم الممتنع إذا لم يكن عليه ضرر وكانت شهادته تنفع فإن كان عليه ضرر في التحمل أو الأداء أو يحتاج إلى التبذل في التزكية ونحوها لم يلزمه لقول الله سبحانه: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾(٤) وقول النبي ﷺ «لا ضرر ولا ضرار»(٥)، ولأنه لا يلزمه أن يضر بنفسه لنفع غيره (٦).

وإذا كان ممن لا تقبل شهادته لم تجب عليه لأن مقصود الشهادة لا يحصل منه ولكن هل يأثم بالامتناع إذا وجد غيره ممن يقوم مقامه؟

فيه وجهان كما جاء في المغني على الشرح الكبير:ـ

---

(١) تفسير الطبري جـ ٣ ص ١٤١، تفسير ابن كثير جـ ١ ص ٣٣٧.

(٢) تبيين الحقائق للزيلعي جـ ٤ ص ٢٠٧.

(٣) تفسير فخر الدين الرازي جـ ٢ ص ٣٧٣.

(٤) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٥) كنز العمال جـ ٣ ص ٩١٩ وفيه رواه مالك في الموطأ وبن ماجه: وانظر مغني المحتاج ٤/ ٤٢٦.

(٦) المغني على الشرح الكبير جـ ١٢ ص ٣.

الوجه الأول: يأثم لأنه قد تعين بدعائه ولأنه منهي عن الامتناع بقوله سبحانه ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾.

الوجه الثاني: لا يأثم لأن غيره يقوم مقامه فلم تتعين في حقه كما لو لم يدع إليها(١).

هذا وقد يعتري تحمل الشهادة وأداءها الأحكام الآتية:-

١ - أنها تكون فرض عين وذلك إذا كان في موضع لا يوجد فيه غيره ممن يقع به الكفاية ولم يخش على نفسه ضرراً أو سوءاً فيتعين عليه أداء الشهادة لأنه لا يحصل المقصود إلا به.

٢ - قد يكون أداؤها مستحباً ومندوباً وذلك إذا كان في موضع يكثر فيه عدد الشهود ولم يخش فوات الحق بامتناعه ففي هذه الحالة يكون أداء الشهادة مندوباً فإن شاء أداها وإن شاء امتنع عن أدائها يقول الامام القرطبي: «قال مجاهد: إذا دعيت لتشهد أو لا فإن شئت فاذهب وإن شئت فلا(٢).

٣ - قد يكون أداؤها محرماً وذلك إذا كان يعلم أو يكون عنده ظن يقرب من اليقين أنه لا تتوافر فيه شروط الشهادة أو تتوافر فيه ولكن يخشى على نفسه ضرراً أو سوءاً ففي هذه الحالة يكون أداء الشهادة محرماً لأن المحافظة على النفس من المصالح المعتبرة التي أمر الإسلام برعايتها كما جاءت القواعد الكلية في وجوب المحافظة على النفس وانقاذها من المهالك(٣).

---

(١) نفس المرجع السابق.

(٢) أحكام القرآن للقرطبي جـ ٣ ص ٣٩٨.

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي ص ٩٦.

المبحث الثالث
أركان الشهادة وشروطها

للشهادة أركان خمسة: «١» شاهد. «٢» مشهود لـه. «٣» مشهود عليه. «٤» مشهود به. «٥» صيغة. ولكل ركن من هذه الأركان شروط لابد من توافرها، وسيقتصر البحث على شروط الشاهد، لانه هو الذي يعنيني لبيان حكم شهادة المرأة.

الشروط الواجب توافرها في الشاهد:

لما كانت الشهادة خبراً والخبر يحتمل الصدق والكذب وجب أن يشترط لقبول شهادة الشاهد شروطاً ترجع جانب صدقه وهذه الشروط هي:-

١ـ البلوغ: فلا تقبل شهادة الصبي عند جمهور الفقهاء ولو كان مميزاً متمكناً من تحمل الشهادة وأدائها: لقوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾(١)، والصبي ليس من الرجال وليس ممن ترضى شهادته.

وقوله ﷺ «رفع القلم عن ثلاثة: النائم حتى يستيقظ والمعتوه حتى يفيق والصبي حتى يعقل أو يحتلم»(٢) ولأن الصبي لا يؤتمن على حفظ أمواله فأولى أن لا يؤتمن في حفظ حقوق غيره(٣). وأجاز المالكية وابن أبي ليلى وبعض التابعين قبول شهادة الصبيان بعضهم على بعض فيما

---

(١) سورة البقرة آية ٢٨٢.

(٢) رواه الأربعة إلا الترمذي ورواه احمد وصححه الحاكم وأخرجه ابن حبان والطبراني في الأوسط الكبير سبل السلام جـ ٣ ص ٣٧٦ ومجمع الزوائد للهيثمي جـ ٦ ص ٢٥١.

(٣) المهذب للشيرازي جـ ٢ ص ٣٢٤ وكشاف القناع جـ ٦ ص ٤١٦.

يحدث بينهم من قتل أو جرح فقـط لا في مـال ولا غيره بشروط وهي: أن يكونوا أحراراً ذكوراً متعددين مميزين غير معروفين أو أحـدهم بـالكـذب ولا عداوة بينهم وأن لا يختلفوا في الشهادة وأن لا يتفرقوا بعد اجتماعهم، وأن لا يحضر بينهم كبير وقت القتـل أو الجـرح: وإنـما قبلت شهــادتهم بعضهم على بعض لمشروعية اجتماعهم أما النساء في الأعراس والحمامـات والمآتم فلا تقبل شهادتهن في قتل ولا جرح لعدم مشروعية اجتماعهن.

ودليل المالكية على ذلك: انه عمل أهل المدينة وبه قال بن الزبير وهـو معارض بأدلة الجمهور السابقة وأن ابن عباس رضي الله عنهما رد القول بذلك(١).

ومذهب المالكية وإن كان ضعيف الأدلة لكنه وجية ومعقول.

٢ـ **العقل**: فلا تقبل شهادة المجنون ولا المعتوه لحديث «رفـع القلم عن ثلاثة...» المتقدم. وإذا لم تقبل شهادة الصبي فالمجنـون والمعتـوه أولى بعدم القبول حيث المانع فيها أقوى.

٣ـ **الإسلام**: يشترط في الشاهد أن يكون مسلماً فلا تقبل شهادة غير المسلم سواء كـانت شهـادة على مسلم أم غير مسلم وذلك لقـولـه تعـالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى أضاف ﴿من رجـالكم﴾ بضمير المخاطب والمخاطبون هم المسلمون ولأن غير المسلم ليس عدلاً ولا مأموناً فلا تقبل شهادته كما أن الشهادة نوع من الولاية ولا ولايـة لكـافـر على مسلم لقوله تعالى: ﴿ولن يجعل الله للكافـرين على المؤمنين سبيـلاً﴾(٢).

---

(١) الشرح الصغير جـ ٤ ص ٢٦١ وما بعدهـا. بـدايـة المجتهـد جـ ٢ ص ٣٤٦ وتبصرة الحكام لابن فرحون جـ ٢ ص ٢٦، ٢٧.

(٢) سورة النساء آية رقم ١٤١.

٤ـ **الحفظ**: يشترط في الشاهد أن يكون قادراً على حفظ الشهادة وفهم ما وقع بصره عليه مأموناً على ما يقول فإن كان مغفلاً لا تقبل شهادته لأن الشهادة إنهما شرعت لحفظ حقوق الناس وشهادة من عرف بعدم الضبط لا تحقق هذا الغرض إذ الثقة غير متوفرة فيه.

والغفلة هي كثرة الغلط والنسيان ولكن تقبل الشهادة ممن يقل منه الغلط لأن أحداً لا ينفك من الغلط فلو ردت الشهادة لمجرد الغلط والنسيان اليسيرين لتعذر وجود من يصلح للشهادة ومن ثم ضاعت كثير من الحقوق وتعطلت مصالح الناس(١).

٥ ـ **النطق**: يشرتط في الشاهد ان يكون قادراً على الكلام فإن كان أخرس فقد اختلف في قبول شهادته.

فالحنفية والحنابلة لا يجيزون شهادة الأخرس مطلقاً سواءً كانت بالاشارة أم بالكتابة(٢)، أما المالكية فقد أجازوا شهادة الأخرس إذا فهمت اشارته(٣).

أما الحنابلة فإنهم لا يقبلون شهادة الأخرس ولو فهمت اشارته إلا اذا أداها مكتوبة بخطه لأن الشهادة يعتبر فيها اليقين والكتابة تدل على اليقين لأنها أقوى من الاشارة(٤).

وعند الشافعية خلاف في قبول شهادة الأخرس فمنهم من يقول: تقبل شهادته لأن اشارته كعبارة الناطق في نكاحه وطلاقه فكذلك في

---

(١) المبسوط للسرخسي ج ١٦ ص ١١٣، المهذب للشيرازي ج ٢ ص ٣٤٢، المغنى لابن قدامة حـ ٩ ص ٤٤، البحر الزخار لابن المرتضى حـ ٥ ص ٥٣ ـ المحتاج حـ ٤/٤٣٦.

(٢) فتح القدير حـ ٦ ص ٣٩٩ .

(٣) الشرح الصغير على أقرب المسالك جـ ٤ ص ٢٤٣ والمغنى لابن قدامه جـ ١٠ ص ١٨٥

(٤) مواهب الجليل للحطاب حـ ٦ ص ١٥٤، الشرح الكبير للد. ردير حـ٤ ص ١٦٧، المغنى لابن قدامة حـ٩ ص ٤٤، المحلى لابن حزم حـ ٩ ص ٤٣٣.

الشهادة ومنهم من يقول: لا تقبل لأن اشارته أقيمت مقام العبارة في موضع الضرورة وهي في النكاح والطلاق لأنها لا تستفاد إلا من جهته، ولا ضرورة هنا إلى شهادته لانها تصح من غيره بالنطق لذلك لا تجوز بإشارته(١).

الرأي الراجح:

والذي يبدو لي أن الراجح هو ما ذهب اليه فقهاء الحنابلة وهو عدم قبول شهادة الأخرس بالاشارة وقبولها بالكتابة وذلك لأن الشهادة لابد أن يعرف فيها مقصود الشاهد بألفاظه عند تأديته لها أما الأخرس فلا يقدر على الكلام فربما استعمل اشارة ففهم منها غير ما أراد، أما إذا استطاع الكتابة وأداها بخطه فلا مانع من قبولها حيث أن الكتابة تدل على اليقين وهي أقرب إلى العبارة بخلاف الاشارة.

٦ ـ **الإبصار**: يشترط في الشاهد أن يكون مبصراً فإن كان أعمى فقد اختلف في قبول شهادته، فالحنفية والشافعية ويوافقهم الشيعة الزيدية: لا يجيزون شهادة الأعمى لانه لا يميز إلا بالصوت وفي تمييزه شبهة(٢)، ولان المتكلم قد يحاكي صوت غيره ونغمته ولا يشك سامعه أن المحكى صوته(٣). أما المالكية والحنابلة والظاهرية فيقبلون شهادة الأعمى(٤).

---

(١) المهذب للشيرازي جـ٢ ص ٣٢٥ .

(٢) البحر الرائق لابن نجيم جـ٧ ص ٨٥، المهذب للشيرازي جـ٢ ص ٣٣٥، البحر الزخار لابن المرتضى جـ٥ ص ٣٧.

(٣) احكام القرآن للجصاص جـ ١ ص ٥٩٤ .

(٤) مواهب الجليل للحطاب جـ ٦ ص ١٥٤ ، الشرح الكبير للدردير جـ ٤ ص ١٦٧، المغنى لابن قدامة جـ ٩ ص ٤٤، المحلى لابن حزم جـ ٩ ص ٤٣٣ .

الـــرأي الراجـــح:

والراجح عندي هو الرأي القائل بقبول شهادة الأعمى وهو ما ذهب اليه المالكية والحنابلة والظاهرية لأن مقياس قبول شهادة الشاهد عدالتـه وعلمه بما يشهد به على وجه اليقين وهذان الأمران يتوافران في الأعمى.

٧ـ **العدالة:**(١) يجب أن يكون الشاهد عـدلاً وذلك لقـولـه تعـالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾(٢) وجه الدلالة: هذه الآية تـدل بمفهـومهـا على عدم قبول شهادة الفاسق لأن تخصيص العدل يستلـزم عـدم قبـول شهـادة من ليس كـذلك وإلا كـان تخصيص العـدل خـاليـاً من أي معنى والقرآن منزه عن ذلك ولأن الشهادة خبر يحتمل الصدق والكذب والعدالة هي المرجحة لجانب الصدق إذ الفاسق لا يؤمن كذبه لذلك كان على القاضي أن يتحرى عن عدالة الشهود وأن يتأكد من توفر صفة العدالة في الشاهـد ليقبل شهادته لأن قوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾(٣) يـدل على أن أمر تعديل الشهود موكول إلى اجتهـاد رأينـا ومـا يغلب على ظننـا من عدالتهم وصلاح طرائقهم.

آراء الفقهاء في اشتراط العدالة في الشهود:

قال جمهور الفقهاء: ان العدالة شرط في الشهود فـوجب العلم بهـا لأن قوله تعالى: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ يدل على أن في الشهـود من لا يرتضى فيجيء من ذلك أن الناس ليسوا محمـولين على العـدالـة حتى تثبت لهم وذلك معنى زائد على الإسلام.

---

(١) العدل: هو من يجتنب الكبـائر ويتـوقى الصغـائر ويترفـع عن رذائل الأمور حتى وان كانت مباحة، تبصرة الحكام لابن فرحون بهامش فتح العلي المالك ج ١ ص ٢١٦

(٢) سورة الطلاق آية ٢٠ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٨٢ .

وقال ابو حنيفة: كل مسلم ظاهر الإسلام مع السلامة من فسق ظاهر فهو عدل وان كان مجهول الحال فهو يكتفي بظاهر العدالة ولا يجثم العدالة الباطنة حملا لحال المسلم في الأصل على الصلاح وقد رد الامام القرطبي رأي أبي حنيفة لشرط الله تعالى الرضا والعدالة في الآية الكريمة السابق ذكرها وليس يعلم كونه مرضياً بمجرد الإسلام وإنما يعلم بالنظر في أحواله ولا يغتر بظاهر قوله: أنا مسلم فربما انطوى على ما يوجب رد شهادته ومن ثبت فسقه بطل قوله في الاخبار اجماعاً لأن الخبر أمانة والفسق قرينة تبطلها(١) وعلى ذلك فلابد من التثبت من صفة العدالة وهو الأصح في نظري قال الامام الجصاص. قوله تعالى: ﴿إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا﴾ اقتضى ذلك النهي عن قبول شهادة الفاسق مطلقاً إذ كان كل شهادة خبراً وكذلك سائر اخباره فلذلك قلنا شهادة الفاسق غير مقبولة في شيء من الحقوق(٢). واذا كانت هذه شروط الشهادة فإنها تمتنع بافتقادها كالتهمة والعداوة والقرابة والراجح عند الفقهاء منع قبول شهادة الأصل لفرعه كالأب لابنه وان سفل والفرع لأصله وان علا كالابن لابيه لما فيها من قوة مظنة المحاباة في الأصل والفرع أما شهادة أحد الزوجين لصاحبه فلا مانع من قبولها إذا كان عدلاً وذلك لضعف تلك المظنة إذ غاية في الأمر انها متوهمة.

---

(١) الجامع لاحكام القرآن للقرطبي حـ ٣ ص ٣٩٥ ، ٣٩٧ .

(٢) أحكام القرآن للجصاص حـ ٣ ص ٣٩٨ .

المبحث الرابع

في مجالات شهادة المرأة

قسم الفقهاء الشهادة باعتبار المشهود عليه إلى أربع مراتب:

(١) الشهادة على الزنا.
(٢) الشهادة على بقية الحدود والقصاص.
(٣) الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال.
(٤) الشهادة على المال وما يئول إلى المال مما يطلع عليه الرجال.

ووجه التقسيم لهذه المراتب يتصور في مراعاة ظروف الشاهد وقدرته على التأكد مما سوف يشهد عليه بصورة واضحة لا لبس فيها ولا غموض وكذلك مراعاة العدالة بين الرجال والنساء إلى غير ذلك من اعتبارات قد تحتمها بعض الظروف ومن ثم راعت الشريعة الإسلامية ظروف المرأة وكرامتها فقررت عدم ادخالها في مثل جريمة الزنا لخطورتها وبشاعتها وذلك عند جمهور الفقهاء، وكذلك باقي الحدود والقصاص فقصرت الشهادة فيها على الرجال، وأما الأموال وما يتعلق بها أو يئول اليها فقد أفسحت الشريعة المجال للمرأة وقررت قبول شهادتها فيها. وأما الأمور التي لا يطلع عليها إلا النساء كالولادة والحمل وعيوب المرأة الداخلية فقصرت الشهادة فيها على النساء ومنعت خوض الرجال فيها صيانة للأخلاق وتحقيقاً للعدالة ومن ثم بدا لنا أن هناك أموراً لا تقبل فيه شهادة النساء ولا مجال لهن فيها وأموراً لا تقبل فيها شهادة الرجال ولا مجال لهم فيها وأموراً يشترك فيها النوعان تحقيقاً للعدالة الانسانية والكرامة البشرية فسبحان الله الحكيم الخبير.

وسنتحدث عن هذه المراتب بالتفصيل.

المرتبة الأولى: الشهادة على الزنا

للفقهاء في شهادة المرأة على جريمة الزنا ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: ان شهادة النساء على جريمة الزنا غير جائزة مطلقاً منفردات أو مع مشاركة الرجال وهذا ما ذهب اليه الأئمة الاربعة «أبوحنيفة ومالك والشافعي وأحمد» والشيعة الزيدية(١).

المذهب الثاني: ان شهادة النساء على جريمة الزنا جائزة مطلقاً وهو قول ابن حزم الظاهري(٢).

المذهب الثالث: ان شهادة النساء على جريمة الزنا جائزة مع مشاركة الرجال وهو قول عطاء بن أبي رباح وحماد ومجاهد(٣).

الأدلـــة:

أولاً: أدلة الجمهور

استدل جمهور الفقهاء والشيعة الزيدية القائلون بمنع شهادة المرأة في الزنا مطلقاً بالكتاب والسنة والاجماع.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾(٤) وقوله عز وجل: ﴿والذين يرمون

---

(١) المبسوط للسرخسي حـ ١٦ ص ١٣٦، تبيين الحقائق للزيلعي حـ ٤ ص ٢٠٨، البهجة شرح التحفة حـ ١ ص ١٠٥، مواهب الجليل للحطاب حـ ٦ ص ١٧٨ ، الوجيز للغزالي حـ ٣ ص ١٥٢ ، الاقناع للمقدسي حـ ٤ ص ٤٤٥، البحر الزخار لابن المرتضى حـ ٥ ص ٢٠ .

(٢) المحلي لابن حزم حـ ٩ ص ٣٩٥ .

(٣) الطرق الحكمية لابن القيم ص ٥٢ وما بعدها، المغنى لابن قدامه حـ ٩ ص ١٤٨.

(٤) سورة النساء آية ١٥ .

المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾(١) وقوله سبحانه وتعالى: ﴿لولا جاءوا عليه بأربعة شهداء﴾(٢).

وجه الدلالة: ان هذه الآيات تدل دلالة قاطعة على أن الزنا لا يثبت بأقل من أربعة شهود والدليل على ان هؤلاء الشهود الأربعة يشترط فيهم الذكورية قول ابن العربي في تفسير قوله تعالى: ﴿واللاتي يأتين الفاحشة...﴾ الخ الآية.. إن الله سبحانه وتعالى ذكر أولاً ﴿من نسائكم﴾ ثم قال: ﴿منكم﴾ فاقتضى ذلك أن يكون الشاهد غير المشهود عليه ولا خلاف في ذلك(٣) وجاء مثل هذا التفسير للقرطبي(٤).

ويقول الكمال بن الهمام: إن النص أوجب أربعة رجال بقوله تعالى ﴿أربعة منكم﴾ فقبول امرأتين مع ثلاثة رجال مخالف لما نص عليه من العدد والمعدود(٥).

هذا ويمكن دفع المعارضة بين قوله تعالى: ﴿أربعة منكم﴾ وقوله تعالى ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾(٦) بأن سياق الآية الأولى خاص بالشهادة على الزنا، أما الآية الثانية فهي واردة في الشهادة على الأموال وما يئول اليها بدليل قوله تعالى في بدء الآية ﴿يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى...﴾ الخ الآية.

---

(١) سورة النور آية ٤ .

(٢) سورة النور آية ١٣ .

(٣) أحكام القرآن لابن العربي جـ ١ ص ٣٦٥ .

(٤) أحكام القرآن للقرطبي جـ ٥ ص ٨٤ .

(٥) فتح القدير لابن الهمام جـ ٦ ص ٦ .

(٦) سورة البقرة آية ٢٨٢.

المناقشـــــــة :

ناقش ابن حزم هذا الاستدلال فقال: اذا جاز خبر اليمين مع الشاهد خلافاً لقوله تعالى ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ كذلك جوز الأحناف شهادة أمرأتين مع رجل في النكاح والطلاق خلافاً لقوله تعالى: ﴿واشهدوا ذوي عدل منكم﴾(١) فلا فرق اذن بين شهادة المرأة على الأموال والنكاح والطلاب والزنا.

الجـــــــواب :

وقد أجيب على ابن حزم بما جاء في أقوال ابن العربي والقرطبي والكمال بن الهمام السابقة من اشتراط وصف الذكورة في الشهادة على جريمة الزنا وذلك لأن لفظ «أربعة» في قوله تعالى: ﴿أربعة منكم﴾ وقوله تعالى: ﴿بأربعة شهداء﴾ لفظ مذكر يدل على أن الشهود الأربعة لابد أن يكونوا ذكوراً لذكر التاء في العدد إذ أن العدد لا يؤنث إلا مع المذكر هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن تنظيره باجازة الأحناف شهادة المرأة على النكاح والطلاق لا يصح لأن هذه الأمور ليست من العقوبات التي تسقط بالشبهة لأن شهادة المرأة فيها شبهة البدلية كما سيأتي بعد.

وأما السنة: فقد روى ابن أبي شيبة عن حفص عن حجاج عن الزهري قال: «مضت السنة عن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده بألا تجوز شهادة النساء في الحدود والدماء»(٢).

وجه الدلالة: أثبت هذا الحديث عدم جواز شهادة النساء في الحدود ومنهاحد الزنا وذلك لأن شهادة المرأة فيها شبهة البدلية لأنها بدل عن شهادة الرجال قال تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾

---

(١) سورة الطلاق آية ٢ .

(٢) فتح القدير لابن الهمام جـ ٦ ص ٦، بدائع الصنائع للكاساني جـ ١٠ ص ٤٠٥٤.

والبدلية غير مقبولة في الحدود لأن الحدود تدرأ بالشبهات لما روى عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ «ادرؤا الحدود عن المسلمين ما استطعتم»(١)، كما روى عن علي رضي الله عنه مرفوعا: «ادرؤا الحدود بالشبهات»(٢).

وبناءً على ذلك فلا تقبل شهادة المرأة في الزنا وغيره من الحدود الأخرى.

المناقشـــة:

طعن ابن حزم في سند حديث الزهري: «مضت السنة.. الخ» وقال: هذا الحديث لا يصح الاحتجاج به لأنه منقطع من طريق اسماعيل بن عياس وهو ضعيف عن الحجاج بن أرطأة وهو هالك(٣).

الجـــواب:

وقد أجيب على ابن حزم بأن هذا الطعن غير مسلم لأن هذا الحديث قد روى من طرق أخرى صحيحة فقد جاء في نصب الراية للزيلعي حديث الزهري: «مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ألا شهادة للنساء في الحدود والقصاص» رواه ابن أبي شيبة في مصنفه وروى عن الشعبي والنخعي والحسن والضحاك قالوا: لا تجوز شهادة النساء في الحدود وقال، واخرج عبد الرزاق في مصنفه أخبرنا الحسن ابن عمارة عن الحكم بن عتبة عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال: لا تجوز شهادة النساء في الحدود والدماء(٤).

---

(١) نيل الأوطار للشوكاني جـ ٧ ص ٢٧١ .

(٢) المرجع السابق جـ ٧ ص ٢٧٢ .

(٣) المحلي لابن حزخم جـ ٩ ص ٤٠٣ .

(٤) نصب الراية جـ ٤ ص ٧٩ .

كما جاء في جواهر الأخبار والآثار. ما رواه الزهري عن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده ألا تقبل شهادة النساء في الحدود والقصاص(١). وقال الامام مالك: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود وانما العتاقة حد من الحدود لا تجوز فيه شهادة النساء لأنها يتعلق بها حق الله عز وجل»(٢). فهذه طرق متعددة صحيحة قد أثبتت هذا الحديث، وإذا ثبت أن هذا الحديث قد روى من طرق متعددة فعليه يكون الحديث صحيحاً يصح الاحتجاج به لأن الطرق المتعددة يقوى بعضها بعضا.

وأما الاجماع: فقد أجمع المسلمون على أنه لا يقبل في الشهادة على الزنا أقل من أربعة رجال عدول يشهدون به وقد حكى هذا الاجماع كثير من العلماء كابن العربي والقرطبي والكمال بن الهمام كما سبق أن ذكرنا.

المناقشة:

ناقش ابن حزم هذا الاجماع فقال: ان هذا الاجماع ينقضه ما روى عن عطاء بن أبي رباح أنه قال: تجوز شهادة النساء مع الرجال في كل شيء ويجوز على الزنا امرأتان وثلاثة رجال(٣).

الجواب:

وقد أجيب عن ذلك بأن الاجماع قد انعقد باتفاق المسلمين الأوائل فلا عبرة بمخالفة الشواذ كما نص على ذلك علماء الأصول.

---

(١) جواهر الأخبار والآثار على هامش البحر الزخار حـ ٥ ص ٢٠ .

(٢) شرح الزرقاني على الموطأ ج ـ ٣ ص ٣٩١ والعتاقة معناها عتق العبد فلا يثبت على السيد بشهادة النساء.

(٣) المغنى حـ ٩ ص ١٤٨ ، المحلى جـ ٩ ص ٣٩٨ .

ثانيا : أدلة ابن حزم :

استدل ابن حزم القائل بجواز شهادة النساء مطلقاً بالسنة وهي: ما روى عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل، قلنا: بلى يا رسول الله»(١).

وجه الدلالة: قطع عليه الصلاة والسلام بأن شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فوجب ضرورة انه لا يقبل حيث يقبل رجل لو شهد إلا امرأتان وهكذا ما زاد في كل الحقوق إلا هلال رمضان فيثبت برجل واحد وإلا الرضاع فيثبت بامرأة واحدة(٢).

لهذا يرى ابن جزم أنه تقبل في الشهادة على الزنا امرأتان مسلمتان عدلتان مكان كل رجل فيكون ذلك ثلاثة رجال وامرأتين أو رجلين وأربع نسوة أو رجلاً واحداً وست نسوة أو ثمان نسوة فقط(٣).

المناقشـــــــة:

نوقش استدلال ابن حزم ـ بأن شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وأنه يجوز أن تشهد امرأتان في الزنا مكان كل رجل ـ بأنه مردود لأن الحديث الذي استدل به وان كان عاماً إلا انه يحمل على الشهادة في الأموال وما يئول اليها بدليل قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فإن المقصود بها الشهادة على الأموال أو ما يئول اليها لأن سياق الآية الكريمة من أولها واردة في الأموال وهو قوله تعالى: ﴿يأيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه....﴾ الخ الآية، أما ما نحن بصدده وهو الشهادة على الزنا فقد ثبتت خصوصيته بالذكور لما

---

(١) صحيح البخاري جـ ٣ ص ٢٢٦ .

(٢) المحلي جـ ٩ ص ٤٠٢ .

(٣) المرجع السابق جـ ٩ ص ٣٩٥ .

تقدم من الأدلة التي استدل بها على منع شهادة المرأة على الزنا.

ثالثاً أدلة عطاء ومن وافقه :

استدل أصحاب هذا المذهب على جواز شهادة النساء غير منفردات بل مع مشاركة الرجال بالقياس على الأموال فقد قاسوا الحدود على الأموال بجامع أن كلاً منها حق يحتاج إلى اثبات ويصح اثباته بالشهادة فكما تقبل شهادة النساء في الأموال تقبل شهادتهن في الحدود إذ شهادتهن مقبولة في الجملة لقوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ ولا فرق بين شهادة وشهادة وقالوا: ان الآيات الواردة في الشهادة على الزنا والتي نصت على أنه لا يقبل في الزنا إلا أربعة انما جاءت على سبيل التغليب(١).

المناقشـــــة:

نوقش هذا الاستدلال بأنه لا يتفق مع قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾ وقوله عز وجل: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾ وغير ذلك من الآيات التي جاءت قاطعة في اشتراط الأربعة ولاشك أن الأربعة إذا كان بعضهم نساءً لا يكتفي بهن إذ أقل ما يجزيء في هذه الحالة خمسة على فرض أن فيهم امرأتين.

هذا ولا يصح قياس الحدود على الأموال كما يقول ابن قدامة لخفة حكمها وشدة الحاجة إلى اثباتها لكثرة وقوعهاوالاحتياط في حفظها ولهذا يزيد عدد الشهود في الزنا على شهود المال.(٢).

وأما قولهم أنه لا فرق بين شهادة وشهادة فممنوع لأن الشارع الحكيم قد فرق بين الشهادتين حيث قد نص على قبول شهادة النساء مع

---

(١) الطرق الحكمية ص ١٥٢ وما بعدها، المغنى حـ ٩ ص ١٤٨ ، المحلى حـ ٩ ص ٣٩٨

(٢) المغنى حـ ٩ ص ١٤٨ .

الرجال في الشهادة على الأموال ولم ينص على ذلك بالنسبة للزنا ولو كان الحكم واحداً لأمر بقبول شهادة النساء مع الرجال في الزنا كما أمر بذلك في الأموال، وأما قولهم أن الآيات والأحاديث انما وردت على سبيل التغليب فغير مسلم به لأن التغليب مجاز والاصل في الكلام الحقيقة ولا يجوز صرفه إلى المجاز إلا عند قيام دليل يدل على ذلك.

الرأي الراجح:

بعد عرض أدلة كل فريق ومناقشته يتبين لنا أن الرأي الراجح هو مذهب جمهور الفقهاء القائلين بمنع شهادة المرأة على الزنا مطلقاً لقوة أدلتهم وسلامة حجتهم ولأن شهادة النساء إنما قبلت في الاموال لشدة الحاجة إلى اثباتها ولا حاجة إلى اثبات الحدود لانها حق لله أو حقه فيها غالب وحقوق الله مبنية على التسامح، وأيضاً فإن شهادة النساء كما سبق أن ذكرنا فيها شبهة البدلية والحدود تدرأ بالشبهات والحكمة التي من أجلها أوجب الشارع الاقتصار على شهادة أربعة من الرجال على جريمة الزنا، ان هذا فيه من الستر الواجب الذي علمنا اياه الرسول ﷺ لأن الله تعالى يحب الستر على عباده وتوعد بالعذاب من أحب اشاعة الفاحشة في المؤمنين قال تعالى: ﴿إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم في الدنيا والآخرة والله يعلم وأنتم لا تعلمون﴾(١).

وفي اشتراط الأربعة مع وصف الذكورة تحقيق معنى الستر ودفع العار عن الزاني والمزنى بها وأهلها إذ وقوف الأربعة على هذه الفاحشة قلما يتحقق(٢) لأن الاتيان بأربعة شهداء في غاية الصعوبة فإذا أدرك من

---

(١) سورة النور آية ١٩ .

(٢) احكام القرآن للقرطبي حـ ٥ ص ٨٣ ، تبيين الحقائق حـ ٤ ص ٢٠٨، مجمع الانهر شرح ملتقى الأبحر حـ ٢ ص ١٤٧ .

يفكر في رمى الآخرين بالفاحشة عدم قدرته على اقامة البينة وشدة العقاب الذي سيلقاه في حالة عجزه امتنع عن ذلك.

وهذا يؤكد معنى الستر على العباد الذي أمر الله تعالى المؤمنين به.

المرتبة الثانية : الشهادة على بقية الحدود والقصاص

للفقهاء في شهادة المرأة على سائر الحدود (سوى الزنا) والقصاص ثلاثة مذاهب كما سبق أن ذكرنا في الشهادة على الزنا.

* **المذهب الأول:** مذهب جمهور الفقهاء والشيعة الزيدية القائلين بمنع شهادة المرأة على الحدود والقصاص مطلقاً فلا يقبلون في الشهادة على بقية الحدود والقصاص إلا رجلين(١).

* **المذهب الثاني:** مذهب ابن حزم الظاهري القائل بجواز شهادة المرأة مطلقاً في كل شيء(٢).

* **المذهب الثالث:** مذهب عطاء ومن وافقه القائلين بجواز شهادة النساء غير متفردات بل مع مشاركة الرجال(٣).

وأدلة كل فريق على مذهبه لا تخرج عما سبق ذكره في المرتبة السابقة، لذا فلا داعي لاعادتها.

واذا ثبت منع شهادة المرأة على جريمة الزنا وفقا لما ذهب اليه جمهور الفقهاء فعليه لا تقبل شهادتها في بقية الحدود والقصاص لنفس المعنى السابق ذكره في الشهادة على الزنا ولأنه لا دليل على جواز شهادة النساء في الحدود والقصاص منفردات أو مع رجل لأن الحدود والقصاص مبناهما على الدرء والاسقاط بالشبهات ولا تدعو الحاجة إلى اثباتهما وفي شهادة النساء شبهة بدليل قوله تعالى: ﴿أن تضل احداهما فتذكر احداهما

---

(١) ، (٢) ، (٣) نفس المراجع السابقة التي ذكرت في الشهادة على جريمة الزنا

الأخرى﴾(١).

ولما كان الواجب الاحتياط في قبول الشهادة لـذلك لم تقبـل شهـادة النساء في الحـدود والقصـاص بخـلاف سـائر الأحكـام لأنهـا تجب مـع الشبهة، وشهادة النساء فيها شبهة البدلية كما سبق أن ذكرنا بدليل قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾(٢).

فكل اثنتين من النساء قائمتان مقام رجل فلا تقبل شهـادتهن فيـما يدرأ بالشبهات لان الابدال في باب الحدود غير مقبولة.(٣).

وإنما قيل في شهادتهن شبهة البدلية لا حقيقتها لأن البـدل الحقيقي لا يصار اليه مع القدرة على الأصل غالباً واستشهاد امرأتين مع رجل فيما تقبل فيه شهادتهن جائز ولو مع القدرة على استشهاد رجلين(٤).

هذا وان كان حكم المرتبة الثانية كحكم المرتبة الأولى في منع شهـادة النساء مطلقاً وكان ينبغي ادماجهما في مرتبة واحدة دون جعل كل منهـما في مرتبة منفردة، إلا أن الزنا خص بوجوب شهـادة أربعـة من الـرجـال وشدد الشارع في الشهادة عليه لخطورته وتغليظ عقوبته.

المرتبة الثالثة: الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال

اتفق علماء المسلمين على أن الشهادة على ما لا يطلع عليـه الـرجـال عادة من شئون النساء مثل الرضاع والولادة والحيض والحمل والسقـط والاستهلال وانقضاء العدة والعيوب تحت الثياب كالرتق والقرن والبكارة وضدها والبرص وغير ذلك مما لا يطلع عليه الرجال غالبـاً تثبت بشهـادة النساء منفردات.

---

(١) ، (٢) آية الدين في سورة البقرة رقم ٢٨٢ .

(٣) بدائع الصنائع للكاساني هـ ١٠ ص ٤٠٥٤، تبيين الحقائق للزيلعي هـ ٤ ص ٢٠٨ .

(٤) تبيين الحقائق هـ ٤ ص ٢٠٨ .

وجه ذلك: أنه لما كانت هذه الأمور مما لا يحضرها الرجال ولا يطلعون عليها غالباً أقيم فيها النساء مقام الرجال للضرورة لأنه يتعلق بها أحكام يحتاج إلى بيانها في مجلس القاضي ويتعذر إثباتها بشهادة الرجال لأنهم لا يطلعون عليها فكان لابد من قبول شهادة النساء فيها لأن الحجة لاثبات الحقوق مشروعة بحسب الإمكان(١).

وإذا كان فقهاء المسلمين قد اتفقوا على قبول شهادة النساء منفردات فيما لا يطلع عليه الرجال إلا أنهم اختلفوا في العدد الذي يقبل منه ذلك على ثلاثة أقوال: ـ

القول الأول: أنه يكفي في الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال شهادة امرأة واحدة حرة عدلة وهو قول الإمام أبي حنيفة وأصحابه ووافقه الشيعة الزيدية والحنابلة في رواية(٢). وقال الحسن البصري يجوز قبول شهادة القابلة وحدها في الولادة ولا تقبل شهادة غير القابلة إلا مع غيرها من النساء(٣).

القول الثاني: أنه لا يقبل في الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال إلا اثنتان من النساء وهو قول المالكية والحنابلة في رواية أخرى وهو مذهب الثوري وابن أبي ليلى والزهري(٤). وفي قول لعثمان البتي وهو مروي عن أنس أنه لا تقبل شهادة النساء منفردات إلا من ثلاثة نسوة

---

(١) المبسوط للسرخسي جـ ١٦ ص ١٤٣.

(٢) حاشية ابن عابدين جـ ٤ ص ٥١٥، تبيين الحقائق للزيلعي جـ ٤ ص ٢٠٩، المغني لابن قدامه جـ ٩ ـ ١٥٦، كشاف القناع للبهوتي جـ ٦ ص ٤٣٦، البحر الزخار لابن المرتضى جـ ٥ ص ٢١.

(٣) المغني والشرح الكبير جـ ١٠ ص ١٦١.

(٤) البهجة شرح التحفة جـ ١ ص ١٠٧، مواهب الجليل للحطاب جـ ٦ ص ١٨٢، شرح العدوي على الرسالة جـ ٢ ص ٢٩٩، المغني لابن قدامة جـ ٩ ص ٥٦، كشاف القناع للبهوتي جـ ٦ ص ٤٣٦، الاقناع للمقدسي جـ ٤ ص ١٤٦.

فقط. وهذا القول وقول الحسن البصري السابق مردودان بأدلة الجمهور(١).

القول الثالث: يشترط في الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال أربع من النساء وهو قول الشافعية ووافقهم الظاهرية إلا في الرضاع(٢).

الأدلة: أدلة أصحاب القول الأول:

استدل القائلون بأنه يكفي شهادة امرأة واحدة حرة عدلة على ما لا يطلع عليه الرجال بالسنة والمعقول.

أما السنة: فأولها: ما رواه مجاهد وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء بن أبي رباح رضي الله عنهم ان النبي ﷺ قال: «شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر إليه»(٣).

وجه الدلالة: هذا الحديث يفيد جواز شهادة النساء منفردات فيما يختص بهن دون أن يشاركهن رجل كما يفيد أنه يكفي كذلك شهادة امرأة واحدة لأن الجمع المحلى بالألف واللام إذا لم يكن ثم معهود يراد به الجنس فيتناول الأدنى وهو الواحد(٤).

المناقشة: نوقش الاستدلال بهذا الحديث بأنه مقيد بأدلة النصاب والعدد وإذا كان النصاب مشروعاً في شهادة الرجال فيكون مشروعاً في شهادة النساء بالأولى.

الجواب: وقد أجيب عن ذلك بأنه لو لم نجز شهادة امرأة واحدة

---

(١) المغني والشرح الكبير جـ ١٠ ص ١٦١.

(٢) الأم للامام الشافعي جـ ٧ ص ٨٧، الوجيز للغزالي جـ ٢ ص ١٥٢، مغنى المحتاج للخطيب جـ ٤ ص ٤٨٢، المحلى لابن حزم جـ ٩ ص ٤٠٢.

(٣) نصب الراية للزيلعي جـ ٤ ص ٨٠، المبسوط للسرخسي جـ ١٦ ص ١٤٣.

(٤) حاشية ابن عابدين جـ ٤ ص ٥١٥، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر جـ ٢ ص ١٤٧.

فيما لا يطلع عليه الرجال لأدى إلى إبطال حقوق تعلقت بهذه الأشياء لذلك يصير تقدير الحديث أن النبي ﷺ أجاز شهادة الواحدة من النساء فيما لا يطلع عليه الرجال.

ثانيها: ما رواه حذيفة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه أجاز شهادة القابلة على الولادة(١).

كما روي عن أبي بكر وعمر وعلي رضي الله تعالى عنهم أنهم حكموا بجواز شهادة القابلة في الاستهلال(٢).

وجه الدلالة: إن استهلال الصبي ـ وهو صياحه عند الولادة ـ حالة لا يحضرها الرجال في العادة لأن صوته من الضعف بحيث لا يسمعه الا من شهد تلك الحالة وهم النساء غالباً لذلك كانت شهادة المرأة الواحدة حجة.

المناقشة: اعترض على هذا الحديث بأنه ضعيف لا تقوم به حجة لأن أبا عبدالرحمن المدائني ضعيف وتفرد برواية الحديث وروى هذا الحديث الطبراني في الأوسط وقال فيه الهيثمي في مجمع الزوائد وفيه من لم أعرفه وقال الدارقطني محمد بن عبدالملك لم يسمع من الأعمش بينهما رجل مجهول وهو عبدالرحمن المدائني قال في التنقيح وهو حديث باطل لا أصل له ورواه البيهقي في المعرفة بسند ضعيف، وقيل: ولو سلم بصحته فإنه لا دلالة فيه على شهادة المرأة الواحدة لأن القابلة تباشر أعمال الولادة فشهادتها شهادة على فعل نفسها لا على قبول شهادة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال(٣).

---

(١) نصب الراية للزيلعي جـ ٤ ص ٨٠.

(٢) نفس المرجع السابق.

(٣) مجمع الزوائد للهيثمي جـ ٤ ص ٢٠٢، نصب الراية للزيلعي جـ ٤ ص ٨٠، تهذيب الفروق للقرافي جـ ٤ ص ١٥٦.

أما المعقول: فإن النساء يحتشمن عن النظر إلا القابلة فتقبل وحدها للضرورة كما أن الشرع أسقط اعتبار الذكورة في الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال ليخف النظر لأن نظر الجنس أخف فإذا أمكن تحصيل المقصود بالأخف وهو شهادة النساء سقط اعتبار الأغلظ وهو الذكورة وهذا المعنى يقتضي سقوط اعتبار العدد لأن نظر الفرد أخف من نظر العدد(١).

المناقشة: إن دعوى الاحتشام غير مسلمة والعرف والعادة أن النساء يجتمعن عند الولادة للتعاون والمساعدة فيشاركن القابلة في النظر، كما أن هذا المعنى يقتضي عدم قبول شهادة المرأة غير القابلة وهذا لم يقل به أحد.

أدلة أصحاب القول الثاني:

استدل المالكية ومن وافقهم على أنه لا يقبل في الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال إلا اثنتان من النساء بالقياس والمعقول.

أولاً: القياس: قياس نصاب شهادة النساء وهن منفردات على نصاب شهادة الرجال وهم منفردون بجامع مشروعية الشهادة وصحتها في كل منهما فيما يخصه فكما أن نصاب الرجال لا يكفي فيه أقل من اثنين فكذلك نصاب النساء لا يكفي فيه أقل من اثنتين(٢).

المناقشة: اعترض على هذا الدليل بأنه معارض بحديث حذيفة رضي الله عنه بالواحدة، وأن سقوط الذكورة ليخف النظر فيسقط العدد أيضاً لنفس العلة ويكفي الواحدة.

الجواب: أجيب عن ذلك بأن حديث حذيفة رضي الله عنه ضعيف لا

---

(١) فتح القدير لابن الهمام جـ ٦ ص ٩.

(٢) الفروق للقرافي جـ ٤ ص ٩٦.

يحتج به وعلى فرض صحته فلم يحدد فيه النصاب، وأما خفة النظر فلا عبرة بها في سبيل إقامة الشهادة واعلان الحق وقد أباح الشارع النظر في الزنا والاطلاع على العورات وغيرها في سبيل إقامة الشهادة ولم يكتف الشرع بشهادة رجل واحد فالنساء أولى.

ثانيا: المعقول: اشترط الشارع في الشهادة أمرين: العدد والذكورة، وقد سقط اعتبار الذكورة بمشروعية شهادة النساء منفردات ولم يتعذر اعتبار العدد فيبقى معتبراً كما في سائر الشهادات ويكون نصاب النساء في العدد مثل نصاب الرجال(١).

أدلة أصحاب القول الثالث:

استدل الشافعية على اشتراط أربع من النساء في الشهادة على ما لا يطلع عليه الرجال بالكتاب وهو قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾(٢).

وجه الدلالة: جعل الله تعالى شهادة المرأتين تساوي شهادة رجل واحد ونصاب الشهادة رجلان فالنصاب من النساء أربع.

المناقشة: اعترض على هذا الاستدلال بأنه ليس مطلقاً فليست شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل بإطلاق بل هي معتبرة فيما يطلع عليه الرجال غالباً وفي الموضع الذي تشهد فيه مع الرجل.

الرأي الراجح: من كل ما تقدم يتبين لنا أن الرأي الراجح هو القول القائل بأن نصاب الشهادة من النساء المنفردات اثنتان في الأمور التي لا يجوز للرجال الإطلاع عليها غالباً لقوة أدلته في اشتراط العدد وهو ما ذهب إليه المالكية ومن وافقهم.

---

(١) المرجع السابق.

(٢) سورة البقرة آية ٢٨٢.

ويؤكد عدم الاكتفاء بشهادة امرأة واحدة أن الحنفية القائلين بها يقولون أن شهادة الاثنتين أحوط(١).

أما التعليل بأن العدد غير مقبول المعنى فهو غير صحيح لأنه قد اطرد في جميع آيات الشهادة وهذا باستثناء الرضاع للنص كما سيأتي.

أما اشتراط أكثر من اثنتين ففيه حرج ومشقة مع حرص الشارع على اثبات الحقوق وترتيب الأحكام عليها فيما يتعلق بشئون النساء.

الشهادة على الرضاع: اختلف الفقهاء في حكم شهادة النساء منفردات على الرضاع على مذهبين:

المذهب الأول: أن شهادة النساء منفردات على الرضاع جائزة وهو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء «المالكية والشافعية والحنابلة والظاهرية»(٢).

المذهب الثاني: أن شهادة النساء منفردات على الرضاع غير جائزة وهو ما ذهب إليه الحنفية(٣).

الأدلـــــة:

ادلة أصحاب المذهب الأول:

استدل جمهور الفقهاء على جواز شهادة النساء منفردات على الرضاع بما رواه عقبة بن الحارث رضي الله عنه «أنه تزوج أم يحيى بنت

---

(١) فتح القدير لابن الهمام حـ ٦ ص ٩.

(٢) بداية المجتهد لابن رشد حـ ٢ ص ٤٩٩، الشرح الكبير للدردير حـ ٢ ص ٥٠٧، الأم للإمام الشافعي حـ ٧ ص ٨٧، نهاية المحتاج للرملي حـ ٧ ص ١٨٥، المغنى لابن قدامة حـ ٩ ص ١٥٧، حـ ٧ ص ٥٨٨، المحلى لابن حزم حـ ٩ ص ٤٠٢، البحر الزخار لابن المرتضى حـ ٥ ص ٢١.

(٣) بدائع الصنائع للكاساني حـ ٥ ص ٢١٩٤، مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر حـ ٢ ص ١٤٧، فتح القدير لابن الهمام حـ ٣ ص ١٩، شرح الكنز للعيني حـ ١ ص ١٦٩.

اهاب فجاءت امرأة سوداء فقالت: قد أرضعتكما فأتيتُ النبي ﷺ فذكرت له ذلك فأعرض عني فأتيته من قبل وجهه فقلت: انها كاذبة قال: كيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما دعها عنك»(١).

وجه الدلالة: أجاز الرسول ﷺ شهادة المرضعة لأن قوله «دعها عنك» أمر بالترك وهذا دليل على جواز شهادة النساء منفردات على الرضاع، والرضاع وأن كان النظر غير محرم فيه على المحارم ولكن الغالب أن الرجال لا يطلعون عليه في العادة لأنه يجري بين النساء أكثر من الرجال المحارم.

ادلة أصحاب المذهب الثاني:

استدل الحنفية على عدم جواز شهادة النساء منفردات بالرضاع بالمعقول وهو أنه يجوز للرجال المحارم النظر إليه وليست هناك حاجة إلى انفراد النساء فيه لان في اثباته زوال ملك النكاح وإبطال الملك لا يثبت إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين(٢).

الرأي الراجح: يتبين لنا من أقوال الفقهاء وأدلتهم أن الراجح ما ذهب إليه جمهور الفقهاء لقوة دليلهم ولأن الإرضاع يجري بين النساء عادة وقد لا يحضره أحد من المحارم ونحتاج إلى إثباته لترتب الحرمة عليه.

والذين قالوا بجواز شهادة النساء منفردات على الرضاع وهم الجمهور اختلفوا في العدد المشترط في ذلك.

فعند المالكية والحنابلة روايتان:

احداهما: تقبل في الشهادة على الرضاع شهادة امرأتين.

---

(١) صحيح البخاري حـ ٧ ص ١٣، نيل الأوطار للشوكاني حـ ٧ ص ١٢٥.

(٢) فتح القدير لابن الهمام حـ ٣ ص ١٩.

الثانية: تقبل شهادة المرأة الواحدة في الرضـاع إذا فشـا ذلك عنـد المالكية(١)، وإذا كـانت مـرضيـة عنـد الحنـابلـة وهـو قـول ابن عبـاس وطاووس والزهري والأوزاعي واسحاق(٢)، ووافقهم الظاهرية(٣).

وقد استدل أصحاب الرواية الثانية بما يلي:

١ ـ حديث عقبة بن الحارث رضي الله عنه السابق ذكره.

٢ ـ ما روي عن ابن عمر رضي الله عنهما أن النبي ﷺ قال: «يجـزىء في الرضاع شهادة امرأة واحدة»(٤).

٣ ـ ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال في امـرأة زعمت أنهـا أرضـعت رجلاً وأهله: «إن كانت مرضية استحلفت وفارق امرأته وإن كانت كاذبة لم يحل الحول حتى تبيض ثدياها»(٥).

وعند الشافعية: يقبل في الشهادة على الرضاع أربع نسـاء وذلك لأن الله عز وجل قد جعل مقام الشاهد الواحد امرأتين واشترط الاثنينية(٦).

ولكن قد سبق مناقشة هـذا الـرأي الأخير بـأن شهـادة المـرأتين لا تساوي شهادة الرجل بإطلاق بل هي معتبرة فيما يطلع عليه الرجال غالباً وفي الموضع الذي تشهد فيه مع الرجل.

---

(١) بداية المجتهد لابن رشد حـ ٢ ص ٤٩٩، الشرح الكبير للدردير حـ ٢ ص ٥٠٧، تبصرة الحكام لابن فرحون حـ ١ ص ٢٩٧ بهامش فتح العلي المالك.

(٢) المغنى لابن قدامة حـ ٧ ص ٥٥٨.

(٣) المحلى لابن حزم حـ ٩ ص ٤٠٢

(٤) المغنى لابن قدامة حـ ٩ ص ١٥٧.

(٥) المغنى لابن قدامة حـ ٧ ص ٥٥٨.

(٦) الأم للإمام الشافعي حـ ٧ ص ٨٧، نهاية المحتاج للرملي حـ ٧ ص ١٨٥، من حاشيتي قليوبي وعميرة ـ ٤ ص ٣٢٥.

ويرى الشيعة الزيدية جواز شهادة النساء منفردات بالرضاع لكن لا تكفي شهادة امرأة واحدة (١).

الرأي الراجح: أرى أن الراجح هو القول القائل بقبول شهادة المرأة الواحدة على الرضاع لقوة أدلته ورجحانها ولأنه شهادة على عورة فقبل فيه شهادة المرأة منفردة والأخبار في ذلك كثيرة تؤيد وجهة هذا الرأي

فقد قال الأوزاعي: فرق عثمان رضي الله عنه بين أربعة وبين نسائهم بشهادة أمرأة واحدة في الرضاع.

وقال الشعبي: كان القضاة يفرقون بين الرجل والمرأة بشهادة امرأة واحدة في الرضاع.

وروي عن بن عباس رضي الله عنهما أنه قال: تجوز شهادة امرأة واحدة على الرضاع، وهذا كما يقول ابن قدامة: لا يقتضيه قياس ولا يهتدي إليه رأي فالظاهر أنه لا يقوله إلا توقيفا(٢).

المرتبة الرابعة: الشهادة على الأموال وما يئول إليها:

غير الحدود والقصاص إما أن يكون أموراً مالية كالبيع والاجارة والهبة والإقالة والحوالة أو تئول إلى المال كالجراح التي لا يدخل فيها القصاص وإما أن يكون أموراً غير مالية ولا علاقة لها بالمال كالنكاح والطلاق والإيلاء والظهار والرجعة والوكالة والوصاية ونحو ذلك مما ليس بمال ولا يقصد منه المال.

أولاً: الأموال وما يئول إليها:

أجمع علماء المسلمين على أنه لا يقبل في الشهادة على الأموال

---

(١) البحر الزخار لابن المرتضى حـ ٥ ص ٢١.

(٢) المغنى لابن قدامة حـ ٧ ص ٥٥٨.

وتوابعها أقل من رجلين أو رجل وامرأتين(١) لأن الله تعالى قد نص على ذلك بقوله سبحانه ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه﴾ إلى قوله تعالى ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء....﴾ الخ الآية.

وظاهر هذا اللفظ: «فإن لم يكونا رجلين» يعني ألا تجوز شهادة النساء إلا عند عدم وجود شهادة الرجال، وهذا ليس على ظاهرة ولو أراد الله تعالى ذلك لقال: فإن لم يوجد رجلان ولكن الله تعالى قال: ﴿فإن لم يكونا﴾ وهذا يتناول حالة الوجود والعدم فهو من قبيل التخيير(٢).

لهذا تقبل شهادة المرأتين مع الرجل حتى مع وجود الرجال وتعتبر عند الاختلاط.

ثانياً: غير الأموال:

اختلف الفقهاء فيها على مذهبين:

المذهب الأول: وهو مذهب المالكية والشافعية واحدى الروايتين عند الحنابلة ويرى عدم جواز شهادة الرجل والمرأتين فيما ليس بمال ولا يئول إلى المال فلا تثبت هذه الحقوق إلا بشهادة رجلين.

المذهب الثاني: وهو مذهب الحنفية والحنابلة في رواية أخرى والظاهرية والزيدية ويرى جواز شهادة الرجل والمرأتين فيما ليس بمال ولا يئول إلى مال.

---

(١) تبيين الحقائق حـ ٤ ص ٢٠٩، بدائع الصنائع حـ ١٠ ص ٤٠٥٤، المدونة للإمام مالك حـ ١٣ ص ١٦١، منح الجليل لعليش حـ ٤ ص ٢٥٣، مغنى المحتاج للخطيب حـ ٤ ص ٤٤١، الوجيز للغزالي حـ ٢ ص ١٥٢، المغنى لابن قدامة حـ ٩ ص ١٥١، كشاف القناع حـ ٦ ص ٤٣٤، البحر الزخار حـ ٥ ص ٢١.

(٢) أحكام القرآن للجصاص حـ ١ ص ٥٩٧، أحكام القرآن لابن العربي حـ ١ ص ٢٥٢.

الأدلـــــة:

أدلة أصحاب المذهب الأول:

استدل القائلون بمنع شهادة الرجل والمرأتين على غير الحدود من سائر الحقوق التي يطلع عليها الرجال غالباً بالكتاب والسنة والقياس.

أما الكتاب: فقوله تعالى ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم وأقيموا الشهادة لله﴾(١) وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخرون من غيركم﴾(٢).

وجه الدلالة: أن لفظ «ذوا» أو لفظ «ذوي» لفظ لوصف المذكر في الآيتين وموضوع الآيتين في الرجعة والطلاق والوصية عند الموت وهي أحكام بدنية وليست مالاً ولا تئول إلى مال فيشترط في اثباتها رجلان ولا تقبل شهادة النساء فيها مطلقاً سواء كن مع الرجال أم انفردن بالشهادة(٣).

المناقشـــــة:

نوقش هذا الاستدلال بأنه لا يسلم أن وصف لفظ «اثنان» بقوله «ذوا عدل» يدل على ان المراد رجلان لان التعبير في خطابات الشرع التكليفية بلفظ التذكير لا يدل على خروج النساء منها لان ذكر ذلك إنما هو للتغليب يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿ولا يأب الشهداء إذا ما دعوا﴾ فإنه بالاتفاق يتناول الذكور والإناث وغير ذلك من الآيات التي تخاطب الجنسين وإلا ترتب على ذلك ان النساء غير مخاطبات بمعظم التكاليف

---

(١) سورة الطلاق آية ٢.

(٢) سورة المائدة آية ١٠٦.

(٣) مغني المحتاج حـ ٤ ص ٤٤٢، المهذب للشيرازي حـ ٢ ص ٣٣٤.

الشرعية.

يقول ابن القيم. قد استقر في عرف الشارع أن الاحكام المذكورة بصيغة المذكرين إذا أطلقت ولم تقترن بالمؤنث فإنهما تتناول الرجال والنساء لأنه يغلب المذكر عند الإجتماع(١).

فالآية إذاً تدل على إكمال النصاب فلا يلزم منه عدم قبول الرجل والمرأتين.

وأما السنة: فاولاً: ما روي عن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل». رواه الامام احمد(٢).

وجه الدلالة: أن كلمة «شاهدي» للمذكر والنكاح حكم بدني لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين والاقتصار في البيان يفيد الحصر فلا يقبل رجل مع امرأتين.

المناقشة: نوقش هذا الاستدلال بأنه لا يسلم أن لفظ «شاهدي» لا يتناول الاناث بل انه يتناولها وإنما عبر بصيغة المذكر للتغليب.

ثانياً: روى الليث عن عقيل بن شهاب الزهري أنه قال: مضت السنة عن رسول الله ﷺ ألا تجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق(٣).

وجه الدلالة: دل الحديث على عدم جواز شهادة النساء في النكاح والطلاق وقيس عليها غيرها مما يطلع عليه الرجال غالباً وهي ليست مالاً ولا المقصود منها المال.

---

(١) أعلام الموقعين جـ ١ ص ٩٢، ٩٣.

(٢) كشف الخفا جـ ٢ ص ٣٦٩.

(٣) المدونة جـ ١٣ ص ١٦١، الطرق الحكمية ص ١٥٢.

المناقشة: نوقش هذا الاستدلال بأنه قد ورد أصل هذا الحديث بعدم قبول شهادة النساء في الحدود أما الزيادة في النكاح والطلاق أو الرجعة فلم ترد في كتب الحديث وإنما وردت في كتب الفقه.

وأما القياس: فقد قاسوا الأمور غير المالية على القصاص بجامع عدم قبول شهادة النساء فيهما على الانفراد فكما لا يقبل اثبات القصاص برجل مع امرأتين فكذلك لا يقبل اثبات النكاح والطلاق وغيرهما برجل مع امرأتين.

المناقشة: نوقش هذا القياس بأنه قياس مع الفارق لأن النكاح والطلاق والوصية تثبت مع الشبهة بخلاف القصاص فإنه يسقط بالشبهة باتفاق ثم إن العلة الجامعة بينهما متوفرة ومتحققة في الأمور المالية نفسها وهي عدم قبول شهادة النساء منفردات في المال وما يئول إلى المال وإنما بالاشتراك مع الرجال.

ادلة أصحاب المذهب الثاني:

استدل القائلون بجواز شهادة الرجل والمرأتين على غير الحدود من سائر الحقوق التي يطلع عليها الرجال غالباً بالكتاب والسنة والقياس.

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء﴾.

وجه الدلالة: أن الله سبحانه وتعالى أقام الرجل والمرأتين في الشهادة مع وجود الشاهدين الذكرين فتثبت التسوية بينهما ما لم يرد نص خاص ويكون الرجل والمرأتان مرادين في آية الوصية وهي قوله تعالى: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخرون من غيركم﴾ وفي آية الرجعة وهي قوله تعالى: ﴿وأشهدوا ذوى عدل منكم﴾.

وفي حديث النكاح: «لا نكاح إلا بولي وشاهدي عدل» لوجود الوصف في الاسم فالشاهد او العدلان لفظ مجمل جاءت النصوص وبينت أنهما رجلان أو رجل وامرأتان فيكون ذلك بياناً للشاهدين أي بياناً لنصاب الشهادة في سائر الحقوق إلا ما قام دليله.

المناقشة: ان معنى الآية ان المرأتين تقومان مقام الرجل في الحكم بدليل الرفع في لفظ «فرجل وامرأتان» وليس معنى الآية أن الرجل والمرأتين يقومون مقام الرجلين وإلا لقال: فرجلاً وامرأتين بالنصب لانه خبر كان ويكون التقدير فإن لم يكن الشاهدان رجلين يكونا رجلاً وامرأتين فلما رفع على الابتداء كان تقديره فرجل وامرأتان يقومان مقام الرجلين بحذف الخبر(١).

الجواب: أجيب عن ذلك بأن الظاهر من الآية الكريمة هو المقابلة والتخيير قائم بين الرجلين والرجل والمرأتين وليس بين الرجل وبين المرأتين، وعلى التسليم بأن المراد قيام المرأتين مقام الرجل الآخر أو قيام الرجل والمرأتين مقام الرجلين فالنتيجة واحدة وهي أن الرجل والمرأتين يقومون مقام الرجلين في الشهادة وشهادة الرجلين مقبولة في النكاح والطلاق والوصية فكذلك شهادة الرجل والمرأتين.

وأما حالة الاعراب والرفع فالتقدير: فإن لم يكونا رجلين يكونا رجلاً وامرأتين والرفع على الابتداء يؤكد أن شهادة الرجل والمرأتين شهادة كاملة وحجة شرعية ونصاب مستقل.

وأما السنة: فما روي عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل. قلنا: بلى يا رسول الله».

---

(١) الفروق للقرافي جـ ٤ ص ٩٥.

وجه الدلالة: جعل النبي ﷺ وسلم شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واللفظ مطلق فيبقى على اطلاقه وتبقى شهادة النساء مع الرجال في جميع الأحكام ما لم يرد نص يقيد ذلك ولم يرد في النكاح والطلاق والرجعة وغيرها نص صحيح يقيده.

وأما القياس: فهو قياس شهادة النساء في الوصية والرجعة والطلاق والنكاح وغيرها على الأموال والمداينات بجامع عدم سقوطها بالشبهة فتقبل فيها شهادة النساء مع الرجال كما تقبل في الأموال(١).

المناقشة: نوقش هذا القياس بأنه قياس مع الفارق لأن أحكام الأبدان أعظم رتبة من الأموال فلا تقبل شهادتهن مطلقاً لا منفردات ولا مع مشاركة الرجال في أحكام الأبدان كالقصاص(٢).

الجواب: وأجيب عن ذلك بأنه لا عبرة بهذا الفارق فإن النساء لا يقبلن منفردات في الأموال أيضاً فلا تقبل شهادة النساء منفردات إلا فيما لا يطلع عليه الرجال لورود النص في ذلك خاصة.

الرأي الراجح: بعد عرض آراء الفقهاء وأدلتهم يتبين لنا أن الرأي الراجح هو الرأي القائل بجواز شهادة الرجل والمرأتين في غير الحدود من سائر الحقوق التي يطلع عليها الرجال غلباً وهو ما ذهب إليه الحنفية ومن وافقهم لقوة أدلتهم وسلامتها ولأن هذه الأمور كثيراً ما تقع في مجالس النساء وعلى سمعهن وتحت أبصارهن وتمارس أمام النساء باستمرار وبكثرة وربما كان حضورهن في الرجعة والوصية والطلاق أيسر من حضورهن عند كتابة الديون وانشاء العقود فلذلك يترجح جواز قبول شهادة الرجل والمرأتين في أحكام الأبدان.

---

(١) احكام القرآن للجصاص جـ ١ ص ٥٩٨، المبسوط جـ ١٦ ص ١١٥.

(٢) تهذيب الفروق للقرافي جـ ٤ ص ١٥٧.

الحكمـــة في جعـــل
شهادة المرأة نصف شهادة الرجل

ذكر الله تعالى في قوله ﴿أن تضل أحداهما فتذكر احداهما الأخرى﴾ أي إذا غفلت احداهما عن بعض جوانب الحادثة المشهـود عليهـا ذكـرتهـا الأخرى. وهي عدالة من الله تعالى ومراعاة لظروف المرأة وطبيعتهـا حيث الشهادة تتطلب الكثير من عناء الحفظ للواقعة من جميع جـوانبهـا بـدقـة فائقة فقد يتعذر عليها الاستيعاب الكامل أو قد تنسى عند طول الزمن بين التحمل والأداء فجعل معها امرأة اخرى تذكرهـا عنـد الغفلـة أو النسيـان رحمة بها وتقديراً لظروفها(١).

الشهادة على الشهادة

قد يتعذر حضور الشاهد الذي حضر الشهادة وتحملها لادائها عنـد القاضي لمرض أو موت أو غياب طويل فيستدعي شخصاً يحمله شهـادتـه ليؤديها عنه فيقول: إني شهدت على فـلان بكـذا لفـلان فـاشهـد أنت على شهادتي عند القاضي فيقـول المتحمـل: أشهـد أن الأصيـل رأى كـذا وقـد حملني ذلك أو سمعته شهد عند القـاضي بكـذا. فهـذا معنى الشهـادة على الشهادة وذلك جائز بصفة عامة لعموم قوله تعالى ﴿واشهدوا ذوي عـدل منكم﴾ للرجال بشروطها. لكنها لا تقبـل في اثبـات مـا فيـه عقـوبـة للـه. كالقذف والشرب ولا في الإحصـان ولا في اثبـات مـا فيـه عقـوبـة لآدمي كالقصاص ونحوه وإنما تقبل في ما لا عقوبة فيه كـالاقـاريـر والفسـوخ والرضاع ووقف المساجد العامة وهلال رمضان ونحو ذلك وأمـا النسـاء

---

(١) أحكام القرآن لابن العربي جـ ١ ص ٢٥٥، ٢٥٦.

فلا يجوز تحملهن الشهادة عن غيرهن وبالتالي لا تقبل شهادتهن على غيرهن ولو كان الأصول أو بعضهم نساءً لأن شهادة الفرع تثبت شهادة الأصل، لا ما شهد به وذلك اذا كانت الشهادة على ولادة أو رضاع أو مال وهذا مذهب الشافعية(١) وأجاز المالكية شهادة النساء على شهادة غيرهن من النساء في مالا يطلع عليه الرجل ومنعوا قبول شهادة النساء منفردات على شهادة الرجال إلا إذا كان معهن رجل او رجال لأن شهادة الأصل تثبت برجلين أو رجل وامرأتين فكذلك شهادة الفرع(٢) والذي أميل إليه جواز قبول شهادة النساء منفردات على شهادة غيرهن من النساء تحقيقاً للعدالة.

---

(١) مغني المحتاج جـ ٤ ص ٤٥٤.

(٢) تبصرة الحكام جـ ١ ص ٢٨٣.

الخاتمــــة

في أهم نتائج البحث

لقد أبان البحث في دقة ووضوح الأمور التالية:

١ ـ أن الشريعة الإسلامية تهدف إلى إسعاد البشرية بإقامة مجتمع فاضل مستقيم يحق الحق ويبطل الباطل ويسود العدل والأمن والأمان فيه.

٢ ـ ان الشهادة واجب انساني وعمل ديني عظيم مادام يوصــل إلى الحق وقد حددت الشريعة ظروفه وبينت أحكامــه من حيث الـوجـوب أو الندب أو التحريم كما دل على ذلك القـرآن الكـريم والسنـة النبـويـة المطهرة.

٣ ـ ان الشهادة لابد لها من شروط يجب توفرهـا في الشـاهـد لكي تقبـل شهادته كالعقل والبلوغ والإسلام والعدالة والضبـط الـذي يستلـزم سلامة البدن كاشتراط السمـع والبصر والنطق وإلا كـانت الشهـادة غير مقبولة عند جمهور الفقهاء مما يدل على حرص الإســلام على أن يؤتى بالشهادة على وجهها ومن ثم يجب على القاضي التـأكـد من أنَّ الشاهد محق ومتثبت من شهادته ما أمكن.

٤ ـ كذلك حرصت الشريعة على أن تكون الشهـادة بعيـدة كـل البعـد عن مظنة المحاباة فمنع جمهور الفقهاء شهـادة الفـرع الأصلـة وعكســه وكذا العدو على عدوه وتحفظ بعضهم في قبول شهادة أحد الـزوجين لصاحبه مما يدل على عظمة الشريعة وشمولها.

٥ ـ ان المتعمق في أحكام الشريعة الإسلامية يلحظ جانب العدالة في إثبـات الشهادة للمرأة مع الحفاظ على كرامتها وعفتها. فإذا كـانت الشريعـة قد منعتها من الشهادة على جريمة الزنا وسائر الحـدود والقصــاص

كما هو الراجح عند جمهور الفقهاء فقد منعت الرجال كذلك من الشهادة فيما لا يطلع عليه الرجال وإنما هو من شئون النساء كالرضاع والولادة والحمل وانقضاء العدة. وأما الأموال وما يؤول إليها فقد أجازت الشريعة فيها شهادة الرجال والنساء معاً فسبحان الله الحكم العدل اللطيف الخبير.

٦ ـ ومما تجدر الإشارة إليه أن الشريعة الإسلامية قد أجازت قبول شهادة امرأة واحدة في الرضاع كما هو عند جمهور الفقهاء في حين لا تقبل شهادة الرجل منفرداً إلا مع امرأتين أو اليمين من المدعي. وما هذا إلا تكريم زائد للمرأة من الإسلام.

٧ ـ وأخيراً أسأل الله تعالى قبول هذا العمل المتواضع وأن ينفع به الإسلام والمسلمين إنه سميع قريب وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

أهم مراجع البحث

أولاً: القرآن الكريم

ثانياً: من كتب الحديث والتفسير

١ ـ سبل السلام شرح بلوغ المرام لابن حجر العسقلاني ط. مصطفى الحلبي.

٢ ـ سنن أبي داود ط. مصطفى الحلبي.

٣ ـ شرح الزرقاني على الموطأ ط. دار الفكر بيروت.

٤ ـ صحيح البخاري ط. دار الشعب بالقاهرة وفتح الباري عليه ١٩٧٨م ط. مكتبة الكليات الأزهرية.

٥ ـ نصب الراية في شرح أحاديث الهداية للزيلعي.

٦ ـ نيل الأوطار للامام الشوكاني ط. مكتبة القاهرة ١٩٧٨م ط. بيروت.

٧ ـ تفسير ابن كثير.

٨ ـ الجامع لأحكام القرآن للقرطبي.

ثالثاً: من كتب الفقه المالكي

٩ ـ أقرب المسالك وحاشية الصاوي عليه للامام الدردير ط. دولة الإمارات العربية عام ١٩٨٩م.

١٠ ـ تبصرة الحكام لابن فرحون وعليها فتح العلي المالك للشيخ محمد عليش ط. الحلبي بالقاهرة.

١١ ـ حاشية الدسوقي على الشرح الكبير ط. عيسى الحلبي بالقاهرة.

١٢ ـ الفروق وتهذيبه للقرافي ط. دار الفكر بيروت.

١٣ ـ كفاية الطالب الرباني على الرسالة للعلامة أبي الحسن ط. مكتبة القاهرة.

١٤ ـ المدونة الكبرى للامام مالك ط. دار الفكر بيروت.

١٥ ـ منح الجليل على مختصر خليل للشيخ عليش ط. طرابلس ـ ليبيا.

١٦ ـ مواهب الجليل على مختصر خليل للحطاب ط. مكتبة النجا ليبيا ١٩٧٨م.

رابعاً: من كتب الفقه الحنفي

١٧ ـ بدائع الصنائع للكاساني ط. دار الكتاب العربي بيروت ١٩٨٢م.

١٨ ـ البحر الرائق لابن نجيم.

١٩ ـ تبيين الحقائق للزيلعي.

٢٠ ـ رد المحتار على الدر المختار لابن عابدين ط. مصطفى الحلبي ١٩٨٤م.

٢١ ـ شرح فتح القدير وحواشيه لابن الهمام ط. مصطفى الحلبي بالقاهرة ١٩٧٠م.

٢٢ ـ المبسوط للسرخسي.

خامساً: من كتب الفقه الشافعي

٢٣ ـ الاقناع في حل الفاظ أبي شجاع للخطيب الشربيني ط. المعاهد الأزهرية ١٩٧٩م.

٢٤ ـ تحفة المحتاج شرح المنهاج لابن حجر الهيثمي ط. دار صادر بيروت.

٢٥ ـ البيجرمي للخطيب الشربيني ١٩٥١م ط. مصطفى الحلبي.

٢٦ ـ كفاية الأخيار لمحمد الحسيني ط. مصطفى الحلبي ١٩٣٧م.

٢٧ ـ المجموع للنووي ط. بيروت.

٢٨ ـ مغنى المحتاج للخطيب الشربيني ط. الحلبي ١٩٥٨م.

٢٩ ـ المهذب للشيرازي ط. عيسى الحلبي.

٣٠ ـ نهاية المحتاج للامام الرملي ط. مصطفى الحلبي ١٩٦٧م.

سادساً: من كتب الفقه الحنبلي

٣١ ـ العدة شرح العمدة للمقدسي ط. بيروت.

٣٢ ـ كشاف القناع للبهوتي نشر مكتبة النصر بالرياض.

٣٣ ـ المغنى لابن قدامة للمقدسي الناشر مكتبة القاهرة.

٣٤ ـ المغنى والشرح الكبير عليه ط. بيروت.

٣٥ ـ المقنع للمقدسي بن قوامة المتوفى ٦٦٠هـ ط. المطبعة السلفية.

سابعاً: من كتب الفقه الزيدي والظاهري

٣٧ ـ البحر الزخار للعلامة ابن المرتضى ط. دار الحكمة ١٩٤٧م.

٣٨ ـ المحلى للامام ابن حزم الظاهري ط. بيروت ١٩٦٩م.

ثامناً: من كتب الفقه المقارن والأحكام

٣٩ ـ بداية المجتهد ونهاية المقتصد ط. مصطفى الحلبي ١٩٨١م.

٤٠ ـ أحكام القرآن لابن العربي المالكي ط. عيسى الحلبي.

٤١ ـ أحكام القرآن للجصاص الحنفي ط. بيروت.

تاسعاً: من كتب اللغة

٤٣ ـ التعريفات للجرجاني ط. الحلبي ١٩٧٨م.

٤٤ ـ القاموس المحيط للفيروز أبادي المطبعة اليمنية بمصر ١٣٣٠هـ.

٤٥ ـ ترتيب القاموس للزاوي ط. بيروت.

٤٦ ـ لسان العرب لابن منظور ط. بيروت.

٤٧ ـ مختار الصحاح للرازي المطبعة الأميرية ١٩٠٤م.

حكم التداوي بالمحرمات

د. علي محمد العمري *

الحمد لله القائل: ﴿وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين﴾ والقائل على لسان خليله: ﴿وإذا مرضت فهو يشفين﴾ والصلاة والسلام على سيدنا محمد الهادي إلى أقوم طريق وبعد،

فقد شاع في بلاد الإسلام وفي العالم كله استعمال الأدوية المشوبة بالكحول أو المخدر، ويتناولها المسلمون كما يتناولها غيرهم. ورأيت أن أبحث في هذا الموضوع، محاولا الوصول إلى الحكم الشرعي الذي يظهر لي بناءً على قواعد الفقهاء، وتخريجاً على استدلالهم وفهمهم لآي القرآن وأحاديث المصطفى ﷺ ، والله ولي التوفيق.

كما أني أرجع إلى أقوال الأطباء المعاصرين من بعض كتبهم، والاستفسار منهم مباشرة في بعض المسائل.

وينقسم البحث إلى مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة.

المقدمة: وهي في حاجة الناس إلى التداوي وإباحته والأمر به.

المبحث الأول : في النصوص التي تحرم الدواء بمحرم.

المبحث الثاني : في الضرورة التي تبيح المحرم.

المبحث الثالث : في انعدام الدواء الحلال، وفي استهلاك المحرم واستحالته.

الخاتمة : في النتائج والاقتراحات. ثم ثبت المراجع والإحالات.

---

* كلية التربية ـ قسم الدراسات الإسلامية، جامعة الملك سعود بالرياض.

مقدمـــة

ليس الناس بخالدين في الدنيا، فمنهم من يهلك بحادث أو بقـارعة، ومنهم من يكوى بمرض، ومنهم من يشيخ ويـرد إلى أرذل العمـر فيردى ولا مفر من الموت.

وإذا خشي الإنسان المرض طلب الـوقـايـة، وإذا اعتراه المـرض طلب العلاج. وقد أباح الإسلام التداوي وأمر به.

عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال «ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء»(١) وعن أسامة بن شريك عن النبي ﷺ قـال: «تـداووا يـا عباد الله فإن الله لم يضع داء إلا وضع له شفاء إلا داء واحداً الهرم»(٢) وفي لفظ إلا السأم.

وللمسلمين منهج خاص في الطب نابع من نظـرتهم للحيـاة الـدنيـا وإيمانهم بالله والثقة به بما شرع سبحانه، فهم ليسوا أحرص النـاس على حياة، ويأخذون بالوقاية وفق أحكام شرعية مثل تقليـل الطعـام، وتقليـل الأصناف، والصيام والزهد، ولا يأكلون إلا عن جـوع ولا يسرفـون. وهم يؤمنون أن الأجل لا يدفعه دواء. عن ابن عمر رضي الله عنهما قـال. قـال رسول الله ﷺ «المؤمن يأكـل في معي واحـد والكـافـر يـأكـل في سبعـة أمعاء»(٣). وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله ﷺ «طعام الاثنين كافي الثلاثة وطعام الثلاثة كافي الأربعـة»(٤) وعن عائشة ما شبع آل محمد ﷺ من خبز شعير يومين متتاليين حتى قبض»(٥).

---

(١) البخاري كتاب الطب، فتح الباري ١٤١/١٠ .

(٢) رواه الأربعة وصححه الترمذي، سنن أبي داود ١١/٤.

(٣) متفق عليه وهذا لفظ البخاري، الفتح ٤٤٦/٩.

(٤) فتح الباري ٤٤٥/٩

(٥) صحيح مسلم: ٢١٨/٨

وغير المؤمنين بتفكيرهم المادي يظنون أن الدواء هو نفسه الذي يزيل الألم ويمد في الأجل، ولذا فإنهم يلجأون إلى كل ما من شأنه توهم البقـاء، فيتناولون الأدوية خضوعاً لدعاية أو هروبا من هم وعنـاء، أومـا أدويتهم بمزحزحتهم عن الردى.

المبحـــث الأول

يتكون هذا المبحث من ثلاثة مطالب:

الأول : في النصوص الواردة

الثاني: في دلالة هذه النصوص.

الثالث: في تقعيد الفقهاء على ما فهموا من النصوص.

المطـلب الأول :

النصوص الواردة في التحريم: وهي من القرآن والسنة والآثار. أمـا من القرآن فمنها قوله تعالى. ﴿ويحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبـائث ويضـع عنهم إصرهم...الآية﴾(١).

وقوله تعالى: ﴿اليوم أحل لكم الطيبات وطعام الـذين أوتـوا الكتاب حل لكم... الآية﴾(٢).

وقوله تعالى: ﴿قـل أحـل لكم الطيبـات ومـا علمتم من الجـوارح.. الآية﴾(٣).

وأما من السنة الشريفة فقد نهى ﷺ عن الـدواء الخبيث(٤) وفسره الترمذي بالسم.

ولما سئل ﷺ عن التداوي بالخمر كما في حديث سويد بن طـارق أو طارق بن سويد قال: إنه ليس بدواء ولكنه داء(٥).

---

(١) الاعراف: ١٥٧. (٢) المائدة: ٥.

(٣) المائـــدة: ٤. (٤) الترمذي بعارضة الاحوذي ٧/ ١٥٩ ابو داود ٤/ ١[illegible].

(٥) صحيح مسلم ٦/ ٨٩. والترمذي ٧/ ٢٠٦ وغيرهما.

وفي حديث أم سلمة رضي الله عنها وقد انتبذت لابنتها لما اشتكت قال ﷺ «إن الله لم يجعل شفاءكم في حرام»(١).

وفي حديث

«أن رجلا وصف له ضفدع يجعلها في دواء فنهى ﷺ عن قتل الضفدع وقال إن نقنقتها تسبيح»(٢).

ومع أمره ﷺ بالدواء فقدنهى عن التداوي بالحرام.

قال ﷺ «إن الله أنزل الداء والدواء فتداووا ولا تتداووا بحرام»(٣).

وأما من الآثار، فقد وردت في التداوي آثار كثيرة عن الصحابة الكرام رضي الله عنهم، وعن التابعين رحمهم الله. منها:

عن عبدالله: أن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم. رواه البخاري تعليقا(٤).

ووصله الطبراني بإسناد رجاله رجال الصحيح، وهو عند أحمد وغيره.

وعن عائشة: كانت تنهى عن التداوي بالخمر.

وعن ابن مسعود: لا تسقوا أولادكم الخمر فإنما ولدوا على الفطرة اتسقونهم ما لا علم لهم به إنما إثمهم على من سقاهم إن الله تعالى: لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم.(٥)

---

(١) احمد والبيهقي وصححه ابن حبان. صحيح ابن حبان ٢/ ٣٣٥.

(٢) ابو داود ٤/ ١٠ والترمذي ومصنف ابن ابي شيبة ٧/ ٤٥٠.

(٣) سنن ابي داود ٤/ ١١.

(٤) مصنف عبدالرزاق ٩/ ٢٥٠ وما بعدها.

(٥) مصنف عبدالرزاق ٩/ ٢٥٠ وما بعدها.

وعن ابن عمر: أنه توعد غلاما له سقى بعيرا له خمرا.(١)

وعن عمر أنه كان يكره أن يداوي دبر دابته بالخمر.(٢).

وعن إبراهيم النخعي: كانوا يكرهون أن يسقوا دوابهم الخمر وأن يتدلكوا بدردي الخمر.(٣)

والدردي ما يبقى منه أسفل الإناء ويكون معكرا. ودردي الزيت ما يبقى أسفله.(٤)

وعن الثوري: يفطر الذي يحتقن بالخمر ولا يضرب الحد.(٥)

المطلب الثاني: دلالة النصوص

أما دلالة الآيات الكريمة فإن الخبائث محرمة بالنص. والخبث مناط الحرمة. والطيبات حلال، والطيب مناط الحل.

والميتة والنجاسة من الخبائث، ومعلوم أن سباع البهائم وسباع الطير محرمة، وبخاصة الكلب والخنزير. ومعلوم أن ما تولد من لبنها أو دمها نجس، بل جميع أجزائها نجسة سوى ريش الطير وجلد سباع البر المدبوغة، وما جف من عظام غير الخنزير والكلب.

وأما الدلالة من الأحاديث الشريفة، فالأمر بالدواء وإباحته ونفي وجود الشفاء فيما حرم على المؤمنين، وان المحرم داء وليس بدواء وان المحرم لا يصلح أن يكون دواء ولو للأطفال وأن المحرم لم يتعين دواء. وأن إدخال الحيوانات المحرم أكلها ـ كالضفدع ـ في الأدوية لا يجوز، لحرمة أكله ولأنه حيوان يسبح الله.

(١، ٢، ٣) مصنف عبدالرزاق ٩/ ٢٥٠ وما بعدها.

(٤) القاموس المحيط ٣٥٩.

(٥) مصنف عبدالرزاق: ٩/ ٢٥٤.

كما أن النهي عن التداوي بالمحرمات لم يقيد بحالة دون أخرى، ولم يفرق بين أنواع المحرمات بل كلها محظورة. وقد جاء هذا النهي مقارنا للأمر بالتداوي وإباحته من غير فصل.

وأما الدلالة من الآثار فإن المحرمات لا تكون دواء للمؤمنين، ومسقيها للأطفال يبوء بإثم استعمالها وبإثم إيصالها للأبرياء.

والتداوي بالمحرم ولو طلاء للجسم لا يجوز بل يحرم أن يدهن به دبر الدابة وهو قرحة الدابة(١) بل يستحق صاحبه الوعيد.

وإن بعض استعمالات الخمر - الحقنة - وإن كان لا يوجب حدا فإنه لا يخرجه عن دائرة الحرمة.

وإن الخبائث قد تكون دواء لغير المؤمنين كما أنهم يأكلون الخبائث ويتلذون بها ويستعذبون شرب أم الخبائث، وربما يشمئزون من الطيب الطاهر.

قال ابن القيم رحمه الله «المعالجة بالمحرمات قبيحة عقلاً وشرعاً. أما الشرع فما ذكرنا - أي من النصوص - وأما العقل فهو أن الله سبحانه إنما حرمه لخبثه فإنه لم يحرم على هذه الأمة طيبا عقوبة لها كما حرمه على بني إسرائيل، وإنما حرم على هذه الأمة ما حرمه لخبثه، وتحريمه له حمية لهم وصيانة عن تناوله. فلا يناسب أن يطلب به الشفاء من الأسقام والعلل، فإنه وإن أثر في إزالتها لكنه يعقب سقما أعظم منه في القلب بقوة الخبث الذي فيه. فيكون المداوي قد سعى في إزالة سقم البدن بسقم القلب. وتحريمه يقتضي تجنبه بكل طريق. وفي اتخاذه دواء حض على الترغيب فيه وملابسته وهذا ضد مقصود الشارع(٢).

---

(١) القاموس المحيط ٤٩٩.

(٢) الطب النبوي ص ١٢٢.

وإن في قول النبي ﷺ «لكل داء دواء» طمأنينة للمريض وثقة للطبيب فهو قول حق من وحي يوحى فيستلزم البحث عن الدواء الحلال ولا يستدعي القياس مع وجود النص أو تأويل النص تأويلا بعيدا.

وقد ذكر ابن العربي وهو يرد على الأطباء القائلين إن بالخمر منافع. قال: وإذا ادعيتم أن الإقلال منها دواء ـ وهذه مقولة النصارى ـ ونوعتم.... وهذا كله باطل لا دليل عليه. لا منفعة فيها فإن الله سبحانه هو خالق الأدوية والمنافع عند استعمال المطعوم والمشروب وقد أخبر أنها داء على لسان رسوله ﷺ. فإن قيل فنحن نشاهد الصحة والقوة عند شربها، قلنا: عندنا جوابان **أحدهما** أن ذلك إمهال واستدراج. **والثاني** أن الدواء إنما هو الذي يصح البدن ولا يسقم الدين فإذا أسقم الدين فداؤه ـ إن نفع البدن ـ أعظم من دوائه(١).

المطلب الثالث: تقعيد الفقهاء بناء على ما فهموا من النصوص.

الكلام في هذا المطلب يكون في أربعة فروع رأي الحنفية، رأي المالكية، رأي الحنابلة، وقدمت قولهم لموافقته لسابقيه، ورأي الشافعية.

الفرع الأول: رأي الحنفية:

جاء في البدائع «وذكر في الفتاوى أنه يجوز بيع الحية التي ينتفع بها للأدوية» وهذا غير سديد، لان المحرم شرعاً لا يجوز الانتفاع به للتداوي ـ كالخمر والخنزير ـ للحديث لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم(٢) فلم تقع الحاجة إلى شرع البيع»(٣).

---

(١) عارضة الاحوذي ٧/ ٢٠٠.

(٢) فتح الباري.

(٣) البدائع. ٥/ ١٤٤.

أي أن بعض المفتين في المذهب وجد الناس يقولون الحية منتفع بها في الدواء، فبنى على ذلك جواز البيع لكونها منتفعا بها. إذ الأصل عند الحنفية في جواز البيع أن يكون منتفعا به، ولكن الانتفاع المشروع. فنفى الكاساني رحمه الله ذلك، وذكر أن المعتمد والصواب في المذهب عدم جواز بيع الحية لعدم جواز التداوي بها.

وجاء أيضاً «وكذا لا يجوز بيع القرد والعقرب وجميع هوام الأرض كالوزغة - الضفدع - والضب(١) والسلحفاة والقنفذ لأنها محرمة الانتفاع بها شرعا لكونها من الخبائث، فلم تكن أموالا فلا يجوز بيعها»(٢).

وجاء في مجمع الأنهر «ولا يجوز الانتفاع بالخمر لأن الانتفاع بالنجس حرام ولا يجوز أن يداوي بها جراح ولا دبر دابته»(٣).

والانتفاع المحرم يشمل ما إذا اتخذ للطعام أو للتجمل أو للتداوي. فكل ما حرم لا يجوز استعماله حتى ولو لمعالجة البهائم من دبر أو جرب وهذا حاصل كلام الحنفية دون تفصيل بين حالة وأخرى.

الفرع الثاني: رأي المالكية:

جاء في الفروق «ويجوز تناول اليسير منها - المرقدات والمفسدات - الأفيون والبنج أو السيكران ما لم يكن قدرا يصل إلى التأثير في العقل والحواس»(٤).

---

(١) يرى الحنفية أن النهي عن أكل الضب غير منسوخ خلافا للجمهور ولعل الصواب قول الجمهور لأن الضب أكل على مائدة رسول الله ﷺ كما في الصحيحين. ثم أكل في عهد عمر رضي الله عنه ولم يذكر. وهذا دليل النسخ والله أعلم.

(٢) البدائع ٥/ ١٤٣.

(٣) مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر ٢/ ٥٧٣.

(٤) الفروق: ١/ ٢١٨.

والنص مطلق هنا لم يفصل بين أن يكون التناول للطعام أو للتداوي.

وجاء في مختصر خليل «وجاز شربه ـ أي الخمر ـ لإكراه وإساغة لقمة لا دواء ولو طلاء»(١).

واستدلوا بقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والانصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾(٢) وبقوله ﷺ «كل مسكر خمر وكل خمر حرام»(٣).

قال ابن العربي «إذا غص للقمة ولم يجد سواها ـ الخمر ـ أساغها بها عند ابن حبيب وأبي الفرج. وقال ابن القاسم يشرب المضطر الدم ولا يشرب الخمر. وجه الأول أن الضرورة تبيح المحظور كالميتة ووجه الثانية أن الله حرم الخمر تحريما مطلقاً وحرم الميتة والدم مقيداً بالضرورة.. والأول أصح»(٤).

ويتحصل من كلام المالكية أنهم لم يعتدوا بالضرورة في باب التداوي، بل أبيحت المحرمات كما يرون في باب الطعام في حال الإكراه أو الغصة بل لم يروا جواز دهن الجلد بالحرام. ومعلوم أن دهن الجلد أمره أخف من إدخال الحرام إلى الجسم، ويرون أن ما يؤثر في الحواس والعقل من المفسدات لا يجوز استعماله. وإذا اخذت مذهبات العقل حكم الخمر في التحريم أخذت حكمه في الحظر من التداوي بها والله أعلم.

---

(٢) مواهب الجليل على مختصر خليل ٤/ ٣٧١.

(٣) المائدة ٩٠.

(٤) مسلم: ٦/ ١٠٠.

(٥) عارضة الأحوذي على الترمذي ٧/ ٢٠٠.

الفرع الثالث: رأي الحنابلة:

جاء في المغني: لا يجوز التداوي بمحرم ولا بشيء فيه محرم مثل ألبان الأتن ولحم شيء من المحرمات، ولا يشرب الخمر للتداوي به لما ذكرنا من الخبر، ولأن النبي ﷺ قال عن النبيذ يصنع للدواء إنه ليس بدواء ولكنه داء»(١)،(٢).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله بعد أن تكلم في الخمر «الحديث إنها داء وليست بدواء» هذا نص في المنع من التداوي بالخمر ردا على من أباحه. وسائر المحرمات مثلها قياسا، خلافا لمن فرق بينهما. فإن قياس المحرم من الطعام أشبه من الغراب بالغراب. بل الخمر كانت مباحة في بعض أيام الإسلام، وقد أباح بعض المسلمين من نوعها الشرب دون الإسكار. والميتة والدم بخلاف ذلك (٣).

وجاء في المقنع «كل شراب أسكر كثيره فقليله حرام من أي شيء كان ويسمى خمرا. ولا يحل شربه للذة ولا للتداوي ولا لعطش ولا غيره إلا أن يضطر إليه لدفع لقمة غص بها فيجوز»(٤).

ويتحصل من كلام الحنابلة حرمة التداوي بالمحرمات، وما روي عن ابن رجب وابن عقيل فهو مرجوح في المذهب أو مؤول بالضرورة الملحة لقطع يد أو نحو ذلك. لأن ما أفتى به المجد بن تيمية أو شيخ الإسلام ابن تيمية أو ابن قدامة مقدم، وهم يرون أن المحرم إن أبيح في حالة الضرورة في باب الطعام فإنه لم يبح في التداوي والله أعلم.

---

(١) مسلم ٦/ ٨٩، وأبو داود والترمذي والبيهقي. (٢) المغني: ١٣/ ٣٤٣.
(٣) الفتاوى ٢١/ ٥٦٨. (٤) المقنع: ٣/ ٤٧٦.

الفرع الرابع: رأي الشافعية:

جاء في كتاب الأم« وقد قيل إن من الضرورة وجها ثانيا. ان يمرض الرجل المرض يقول له أهل العلم به أو يكون هو من أهل العلم به قلما يبرأ من كان به مثل هذا إلا ان يأكل كذا أو يشرب كذا، فيكون له أكل ذلك وشربه ما لم يكن خمرا إذا بلغ منها ما أسكرته أو شيئاً يذهب العقل من المحرمات غيرها فإن إذهاب العقل محرم(١).

وجاء في المجموع «والنبات الذي يسكر وليس فيه شدة مطربة محرم أكله ولا حد على آكله، ويجوز استعماله في الدواء وإن افضى إلى السكر ما لم يكن منه بد»(٢).

وجاء في الفتاوى الكبرى «يجوز التداوي بحافر الميتة وعظامها وبسائر النجاسات صرفها ومخلوطها إلا الخمر فلا يجوز التداوي بصرفها ويجوز بمخلوطها»(٣).

وجاء في مغني المحتاج «وأما الترياق المعجون بها ـ الخمر ـ مما تستهلك معه فيجوز التداوي بها عند فقد ما يقوم مقامه من التداوي من الطاهرات»(٤).

ومما يؤخذ من أقوال الشافعي وعلماء مذهبه رحمهم الله جميعاً ما يلي:

أولاً: قيد الإمام رحمه الله بإذهاب العقل فيما يذهبه حرام في التداوي وغيره. والمنسوب في كتاب الأم هو وجه. ومعلوم أن الوجوه في مذهب الشافعي هي أقوال أصحاب الإمام أو من بعده من علماء المذهب، فهم بنوا على الروايات حسب ما فهموا.

---

(١) الأم ٢/ ٢٥٣. (٢) المجموع ٧/ ٨.

(٣) الفتاوى الكبرى ٢/ ١٢٨. (٤) مغني المحتاج ٤/ ١٨٨.

ثانياً: جواز التداوي بالمحرم الذي لا يذهب العقل ـ ما لم يكن منه بد ـ وهيهات ألا يكون بد من الحرام وقد وسع الله على العالمين وهو سبحانه لم يجعل شفاء المؤمنين فيما حرم عليهم.

ثالثاً: قيد النووي رحمه الله بالشدة المطربة ـ في غير الخمر ـ والصواب أن هذا قيد اقتراني لا احترازي، إذ لو وجد الشرب مما يسكر كثيره لزم الحد عند الجمهور بما فيهم الشافعي، ولم يكن الفقهاء يتصورون اجتماع الفساق على غير الخمر فوضعوا قيد المطرب.

رابعاً: لئن أطلق ابن حجر الهيتمي جواز التداوي فقد قيد علماء المذهب كالشربيني بأن التداوي يباح بالمحرم إذا استهلك في الدواء وهو مع الاستهلاك لم يعد عين المحرم، كما قيد بألا يوجد دواء طاهر، إذ الأصل التداوي بالطاهر فإن لم يوجب فبما استهلكت فيه النجاسة، حيث يزول حكم النجاسة والله أعلم.

ولذا قال شيخ الإسلام ابن حجر رحمه الله بعد أن ساق الأحاديث في مسألة إباحة التداوي عند البخاري وغيره. «وفيها التقييد بالحلال فلا يجوز التداوي بالحرام»(١).

---

(١) فتح الباري ١٠/ ١٤١.

المبحث الثاني

الضرورة التي تبيح المحرم، وفيه ثلاثة مطالب «في تعريف الضرورة وحدودها، وفي أقوال الفقهاء، وفي نظر المعاصرين».

المطلب الأول: معنى الضرورة وحدودهما وهو في فرعين الأول في معناها لغة وشرعاً، والثاني في حدودها.

الفرع الأول: معنى الضرورة

أما المعنى اللغوي فيرى أهل اللغة أن الضرورة هي الحاجة قال في القاموس: الاضطرار إلى الشيء الاحتياج إلى الشيء واضطره إليه أحوجه وألجاه. والضرورة: الحاجة(١).

ولكن الملحوظ في قوله وألجاه فاضطره ليس مجرد الحاجة وإنما الحاجة الماسة.

وأما المعنى الشرعي، فقد جاء تعريف الفقهاء للضرورة مميزا عن الحاجة قال ابن نجيم. الضرورة بلوغه حدا إن لم يتناول الممنوع لهلك»(٢).

وقال ابن العربي في الأحكام «الاضطرار إلى الشيء هو الإلجاء بالقوة والقهر سواء كان الملجيء إنسانا أو غيره»(٣) فالحاجة الماسة الملجئة للشيء هي الضرورة ولا كذلك مجرد الحاجة.

الفرع الثاني: مجال الضرورة وحدودها

أجمع أهل العلم على أن المحرمات تصير مباحة عند الضرورة

---

(١) القاموس المحيط ص ٥٥. (٢) الأشباه والنظائر بشرح الحموي ٤/ ٣٥١.

(٣) احكام القرآن ١/ ٢٤.

وصاغوا القاعدة الشهيرة «الضرورات تبيح المحظورات»(١) وذلك أخذا من الآية الكريمة ﴿فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لإثم فإن الله غفور رحيم﴾(٢) بعد ذكر المحرمات من الطعام، ومن قوله تعالى: ﴿وقد فصل لكم ما حرم عليكم إلا ما اضطررتم إليه.... الآية﴾(٣)، ونحو هذه الآيات الكريمة.

ولكن القاعدة الفقهية المذكور ليست على إطلاقها بل لها استثناءات، فالمحظورات التي تباح وقت الضرورات إنما هي الأطعمة والأشربة للإبقاء على الحياة وهي الميتة والخمر والدم ونحوها، بحيث لا يوجد غيرها ولو لم يأكل لمات، فيأكل أو يشرب بمقدار ما يدفع الهلكة وخطر الموت، فلا يشبع ولا يرتوي من الحرام وهو الصواب، لأن الله يقول غير متجانف ويقول غير باغ ولا عاد. أي لا يتعدى حدود أو مقدار الضرورة والله أعلم. ويرى الإمام مالك رحمه الله وبعض أهل العلم جواز الشبع بل التزود من الميتة حتى تزول حالة الضرورة. وهنا نجدنا امام قاعدة أخرى وهي «الضرورة تقدر بقدرها»(٤) فلا يباح الحرام لمجرد الاحتياج، ولا يباح منه الزيادة على قدر الضرورة.

ولا يباح هذا المحرم في كل المجالات. بل وردت النصوص تبيح المحرم من الطعام والشراب للضرورة في المخمصة. ووردت النصوص تنهى عن التداوي بالحرام مطلقاً كما مضى ولم يرد استثناء في باب التداوي كما ورد استثناء في باب الطعام.

وإذا وردت النصوص تطلق التحريم في التداوي ولا تستثني مع الحاجة الملحة فهل نقيس نحن التداوي على الطعام!!! بل هل لنا أن نقيس

---

(١) شرح القواعد الفقهية ص ١٨٧.

(٢) البقرة ١٧٣. (٣) الأنعام ١١٩.

(٤) شرح القواعد الفقهية ص ١٨٩.

مع وجود النص!!!.

والرسول ﷺ مبلغ عن ربه فهو الذي تلا الآيات في إباحة الأكل من المحرم للضرورة، وهو الذي نهى عن التداوي بالمحرمات من غير فصل، وبإعمال النصوص ـ الآيات والأحاديث ـ في النهي عن التداوي بالحرام نعرف أن الضرورة التي تبيح المحظور لا تتعدى المأكول لدفع المسبغة إلى التداوي، لان الرسول ﷺ أنكر اتخاذ المحرم دواء، والدواء يكون للمرض، ونفى أن يكون دواء للمؤمنين، وقد يكون دواء لغيرهم. «إن الله لم يجعل شفاء أمتي فيما حرم عليها، إنه ليس بدواء ولكنه داء»(١).

والفارق بين الطعام والدواء أن الطعام انتصب دافعاً للمسغبة والهلكة بيقين ولدى جميع الناس، في حين أن الدواء لم ينتصب لذلك على وجه القطع بل ربما يشفى به المريض وربما لا يشفى، بل ربما يتضرر وإن شفي به عليل قد لا يشفى به عليل آخر بخلاف الطعام فقاعدته في دفع المسغبة مطردة، والجوع ليس نادرا والمرض نادر بالنسبة للجوع

ولا يباح المحظور من أجل مظنون، فليبحث المسلمون عن الدواء الحلال المقطوع بوجوده في الأرض بدلا من القياس الباطل والتأويل المردود.

المطلب الثاني: أقوال الفقهاء في حدود الضرورة. وهو في أربعة فروع.

قول الحنفية وقول المالكية وقول الحنابلة وقول الشافعية.

الفرع الأول: قول الحنفية:

جاء في الفتاوى الهندية «قال له الطبيب الحاذق علتك لا تندفع إلا

---

(١) فتح الباري ١٠/ ٧٨.

بأكل القنفذ أو الحية أو دواء يجعل فيه الحية، لا يحل أكله. وأكل الترياق يكره إن كان فيه شيء من الحيات(١).

وجاء في الهداية «ولا بأس بالحقنة يريد بها التداوي، لأن التداوي مباح بالإجماع. وقد ورد بإباحته الحديث.

ولا فرق بين الرجال والنساء، إلا أنه لا ينبغي أن يستعمل الحرام(٢). ـ والمقصود ينبغي ألا يستعمل الحرام ـ .

أورد البخاري رحمه الله حديث الربيع بنت معوذ كنا نغزو ونسقي القوم ونخدمهم ونرد القتلى والجرحى إلى المدينة(٣).

وجاء في حاشية ابن عابدين «وحرم الانتفاع بها ـ الخمر ـ ولو لسقي دواب أو لطين أو نظر للتلهي أو في دواء أو دهن أو طعام وغير ذلك إلا لتخليل وخوف عطش بقدر الضرورة»(٤).

وجاء في المبسوط ما يكشف اللبس قال «ثم الضرورة لا تتحقق ـ أي في استعمال الحرام ـ لما بينا من أنه لابد أن يوجد غير ذلك من الحلال ما يعمل عمله في المداواة. والمراد من الحديث لم يجعل في رجس شفاء» لم يعين رجسا شفاء على وجه لا يوجد من الحلال ما يعمل عمله أو يكون أقوى منه»(٥).

وجاء في الفتاوى الهندية «ولو أن مريضا أشار إليه الطبيب بشرب الخمر روى عن جماعة من أئمة بلغ أنه ينظر إن كان يعلم يقينا أنه يصح حل له التناول والمعتمد لا يحل»(٦).

فقد وضعوا الشرط الصعب إن كان يعلم يقينا أنه يصح حل له التناول وهذا لا يجزم به أحد. ثم قال والمعتمد لا يحل أي المفتى به في

---

(١) الفتاوى الهندية ٥/ ٣٥٥. (٢) الهداية ٤/ ٩٧. (٣) فتح الباري ١٠/ ١٤٢.

(٤) حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٨٩. (٥) المبسوط ٢٤/ ٢٠. (٦) الفتاوى الهندية ٥/ ٣٥٥.

المذهب وهو الصواب لا يحل لأنه لا يعقل أن يتيقن بصحة تأتي عن طريق الخبيث.

ومعلوم أن كتب ظاهر الرواية ـ ما رواه محمد ـ هو المقدم في الفتوى على قول المشايخ وهم علماء المذهب المتأخرون كمشايخ بلخ.

وجاء في حاشية ابن عابدين

«ولا بأس بشرب ما يذهب العقل لقطع نحو أكلة، وقيده ابن عابدين بغير الخمر»(١)، والأكلة داء في العضو يأتكل منه(٢).

ويتحصل من قول الحنفية

أن الضرورة المبيحة للحرام تقتصر على الطعام والشراب حال المسغبة ولا تتعدى إلى التداوي، وإن وصف الطبيب القنفذ والحية وسائر المحرمات لم يقطع بأنه مؤد للشفاء، وإن الدواء المحرم لم يتمحض دواء بل به ضرر لأن الله لم يحرم إلا ما يضر، وإن الدواء المحرم لم يتعين دواء بل لابد أن يكون ثمة أدوية أخرى من الحلال تغني عنه، مصداقا للحديث الشريف «ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء»(٣).

وإن الضرورة تقدر بقدرها فتكون في أن يداوي رجل امرأة أو امرأة رجلا، أو يكشف عضو واجب ستره للتداوي، ولكن لا يتعدى قدر هذه الضرورة فيتداوى بالحرام كالخمر ونحوه.

وأما ما ذكر من جواز التداوي بالعظم سوى عظم الخنزير والآدمي ـ لخبث الخنزير ولكرامة الآدمي ـ ولو كان عظم ميتة، فإنما ذلك لأن الحنفية يعتبرون العظم الجاف جسما طاهرا فقد قيدوه بأن يكون جافا.

---

(١) حاشية ابن عابدين ٥/ ٢٩٧. (٢) القاموس المحيط ١٢٤٣.

(٣) فتح الباري ١٠/ ١٤١.

الفرع الثاني: قول المالكية:

نقل عن مالك رحمه الله «أن التداوي من القرحة بالبول أخف من التداوي بالخمر لأن البول نجس فقط والخمر رجس»(١).

وجاء في الفروق «أما إذا أمكن تحصيل الواجب أو ترك المحرم مع دفع الضرر بطريقة أخرى من المندوبات أو المكروهات لا يتعين ترك الواجب ولا فعل المحرم»(٢).

وقال ابن العربي «والصحيح عندي أنه لا يتداوى بشيء من ذلك ـ الميتة والنجاسات والمحرمات ـ لأن منه عوضاً حلالاً»(٣).

ويجيزون تناول العلاج المرقد والمفسد من غير الخمر كالأفيون والبنج والسيكران ما لم يصل إلى إذهاب العقل والحواس»(٤).

وقال ابن العربي «قال مالك كل دواء يصنع من عظام الميتة يطلى به الجرح ولا يصلى به... وخففه ابن حبيب ـ نجاسة مخففة ـ لأن الحرق طهرها ـ أي عظام محروقة لان عظم الميتة قبل الحرق لا يتداوى به عندهم ـ وقال بعض أصحابنا إنما جاز ذلك في هذه الأدوية لأنها من خارج ـ أي لا تدخل الجسم ـ (٥).

ويتحصل من قول المالكية يحل تناول شيء من المرقد والمفسد ـ غير الخمر ـ بحيث لا يصل إلى إذهاب العقل أو الحواس أو التأثير فيها وبحيث لا يمكن بحال ترك هذا المفسد ويقتصر في حال الضرورة على دهن الجسم من خارج وبشرط أن يكون المحرم كالعظم قد تغير واستحال إلى شيء آخر. بل اشترط بعض المالكية بعد الاستحالة.

---

(١) مواهب الجليل ٤/ ٣٧٨. (٢) الفروق ٢/ ١٢٣.

(٣) أحكام القرآن ١/ ٥٩. (٤) الفروق ١/ ١٨.

(٥) عارضة الأحوذي ٧/ ٢٠١.

ثم ان ابن العربي رأى ألا يتداوى بشيء من ذلك لأنه لا يعقل إلا أن يكون من الحلال ما يقوم مقامه.

الفرع الثالث: قول الحنابلة:

جاء في المغني: ولا يؤكل الترياق لأن فيه لحوم الحيات. وهو دواء يتعالج به من السم ويجعل فيه لحوم الحيات، فلا يباح أكله ولا شربه لأن لحم الميتة حرام والتداوي بالحرام حرام»(١).

ويقسم ابن تيمية رحمه الله المحرمات إلى قسمين فيقول «ويرى أهل العلم أن المحرم ينقسم باعتبار حرمته إلى قسمين **الأول** ما كانت حرمته باقية إلا لضرورة **والثاني** ما تزول حرمته للحاجة. ويمثل بلبس الحرير.

أما القسم الأول فلا يباح إلا في باب الطعام والشراب للمضطر. ولا يباح فيما وراء ذلك لدواء وغيره كالميتة والخبائث.

أما القسم الثاني وهو ما أبيح للحاجة ـ كالحرير والذهب وكشف عضو ـ فإن هذا المحرم يجوز التداوي به. وأما التداوي بأكل شحم الخنزير فلا يجوز، وأما التداوي بالتلطخ به ثم يغسله بعد ذلك فهذا ينبني على جواز مباشرة النجاسة في غير الصلاة. وفيه نزاع مشهور والصحيح أنه يجوز للحاجة كما يجوز استنجاء الرجل بيده. أي يجوز مباشرة النجاسة للمريض المضطر، لان مباشرة النجاسة تجوز للحاجة وما أبيح للحاجة يجوز التداوي به كما يجوز التداوي بالحرير لأن لبس الحرير حرام على الرجال ويجوز للمريض وللمحارب لإرهاب العدو. فما أبيح للحاجة في غير التداوي أبيح للتداوي. وما أبيح من المحرمات للضرورة في غير التداوي(٢)، لا يباح للتداوي. والمخدرات أشد حرمة من الخمر وتأخذ حكمه سواء بسواء(٣).

(١) المغني ٨/ ٦٠٥. (٢) الفتاوى ٢٤/ ٢٧٠. (٣) الفتاوى ٢٤/ ٢٧٠.

والمتحصل من كلام الحنابلة أن الضرورة لا تبيح المحظور في باب التداوي، وإذا كانت دواء عند غيرنا ففي الحلال مندوحة عنها.

الفرع الرابع: قول الشافعية:

جاء في كتاب الأم «فيحل ما حرم من ميتة ودم ولحم خنزير وكل ما حرم مما لا يغير العقل للمضطر.

والمضطر الرجل يكون بالموضع لا طعام فيه ولا شيء فورة جوعه من لبن أو ما أشبهه ويبلغه الجوع ما يخاف منه الموت أو المرض وإن لم يخف الموت أو يضعفه أو يعتل.

فأي هذا ناله فله أن يأكل من الحرام، وكذلك يشرب غير المسكر مثل الماء تقع فيه الميتة، وإذا بلغ الشبع والري فليس له مجاوزته، لأنها إلى الضرر أقرب منها إلى النفع»(١).

وقال النووي رحمه الله «والنبات الذي يسكر وليس فيه شدة مطربة يحرم ولا حد على آكله، ويجوز استعماله في الدواء. وإن أفضى إلى السكر ما لم يكن منه بد»(٢).

وقال ابن حجر الهيتمي «أكل الأفيون حرام إلا لمن ابتلي به وخشي الهلاك عند فقده فيباح له لكن عند الضرورة لا مطلقا كلحم الميتة. وكثير من المتفقهة الذين ابتلوا به يظنون أن مجرد خشية هلاكهم بفقده يجوز لهم تناوله كيف أرادوا.وهذا تخيل فاسد زينه لهم الشيطان ليدوم ضحكه عليهم... يتناول حالة الاضطرار القدر اليسير جدا الذي يتوقى به خشية الموت»(٣).

وقال الشرقاوي «لو احتيج لقطع يد متآكلة إلى زوال عقل صاحبها

---

(١) الأم ٢/ ٢٥٢.　　(٢) المجموع ٣/ ٩٨.　　(٣) الفتاوى الكبرى ٢/ ٤٢.

بنحو بنج جاز لا بمسكر مائع»(١).

ويتحصل من كلام الشافعية أنهم يرون أن الضرورة تبيح المحظور في التداوي ولكن بقيود:

أولاً: عدم وجود الحلال.

ثانياً: خشية الهلاك جوعا أو شدة المرض.

ثالثاً: ألا يكون الحرام الذي أبيح من المسكرات وما يفعل فعلها لأن الشافعي يرى أن ما يذهب العقل حرام.

فالخمر لم يبحها أحد من السابقين في الدواء، وما يفعل فعلها من المخدرات يأخذ حكمها.

ويلاحظ أن أئمة المذاهب توسعوا في الترخص فأباحوا ما يذهب العقل من غير الخمر وإن قيدوا ذلك بما لم يكن منه بد.

وأباح ابن حجر الهيتمي تناول اليسير من الخمر لمن ابتلي بتعاطيه عند الضرورة، فإن الإنسان إذا اعتاد على تناول المخدرات يشعر بضيق عظيم عند فقده وكأنه بلغ به الجوع مبلغا فاضطر لأكل الميتة فهذه كتلك. وكأن هذه الحال صارت من باب الطعام لا من باب التداوي.

وأجازوا تناول ما يزيل العقل لقطع يد متآكلة ولكن بغير المسكر. والذي يتحصل من كلال الجمهور ما يأتي:

أولاً: التداوي بالحرام حرام.

ثانياً: أن الضرورة المبيحة للمحرم تكون في باب الطعام لا في باب التداوي.

---

(١) حاشية الشرقاوي على فقه الطلاب ٢/ ٤٤٩.

ثالثاً: إزالة العقل بالمسكر لا يجيزها أحد من العلماء.

رابعاً: يجوز استعمال البنج ولو ذهب العقل عند الحاجة إلى قطع عضو أو شق بطن، إذا لم يوجد دواء حلال بدلا منه، وعند التيقن بالشفاء والأمن من الضرر.

خامساً: التضمخ بدواء حرام دون إدخاله إلى الجسم أمره أيسر.

سادساً: من المحظورات التي تبيحها الضرورة مداواة الرجال للنساء والنساء للرجال وكشف عضو واجب ستره.

ويضيف ابن حجر حل تناول المدمنين قدرا ضئيلا من الافيون أو المخدر بما يدفع عنهم الهلاك ـ بسبب اعتيادهم ـ وينقص عليهم المقدار شيئاً فشيئاً حتى يتخلصوا من إلفهم وعادتهم، وإلى مثل هذا يشير الأطباء اليوم فهم يصفون دواء يسمونه الميثادون ـ مركب يشبه المورفين ـ يصفونه لمدمني المخدرات القوية كدواء يعودهم الاستغناء عن المخدر الخطير.

جاء في التثقيف الدوائي «تعالج بعض حالات الإدمان بالأدوية، فمثلا يعالج مدمن المورفين والهيروين باستعمال الميثادون وهو دواء يشبه المورفين في تركيبه. وهو لا يسبب النشوة التي يحدثها المورفين عند إعطائه في الفم، بالإضافة إلى أن أعراض الامتناع عن الميثادون أضعف بكثير من أعراض الامتناع عن الهيروبين أو المورفين»(١).

المطلب الرابع: نظر المتاخرين:

تكلم كثيرون في العصور المتأخرة في هذا الموضوع متاثرين بتقدم الغرب ومنهجهم وبتأخر المسلمين وتخلفهم، فتذبذب في أذهانهم معنى

---

(١) التصنيف الدوائي ص ٣٤.

الضرورة واختل مفهوم القياس الشرعي، والاتجاه العام لديهم إباحة التداوي بما دخله المسكر والمخدر، ويتوسعون في فهم الاضطرار بل لا يقتصرون على حالة الضرورة، وخالفهم آخرون.

وعلى هذا فالمعاصرون على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: اقتصروا على فتاوى الشافعية وأقوال في المذاهب الأخرى.

القسم الثاني: بالغوا في إباحة التداوي إلى حد تجاوزوا فيه كل رخص الفقهاء بل اشتط بعضهم حتى أوجب التداوي بكل المحرمات.

القسم الثالث: قوم توقفوا عند حدود النصوص المحرمة للتداوي بالحرام ولم يقيسوا منصوصا على منصوص.

■ القسم الأول:

وممن يمثل هذا الاتجاه الشيخ فيصل مولوي إذ ألف كتاب «حكم الدواء إذا أدخل في تكوينه الكحول» ونقل في هذا الكتيب كلام الرافعي الشافعي وابن قدامة الحنبلي والسرخسي الحنفي وابن القيم الحنبلي وكلهم يقول الدواء بالحرام حرام ولا يجوز، وهو قبيح ولا يجوز، وهو قبيح عقلاً وشرعاً، لأن الخبيث لا يطلب به الشفاء.

وبعد هذا النقل عن الأئمة يقيس الشيخ مولوي الضرورة في التداوي على الضرورة في الطعام، ويجمع بتعسف بين الآية والأحاديث قائلاً إن الأحاديث لم تذكر حالة الضرورة، وألزم السابقين بالقول بإباحة الخمر للمرض المخيف من الموت(١) ويذكر شروطا في إباحة المحرم:

١ ـ ألا يوجد دواء آخر.

---

(١) حكم الدواء إذا دخل في تركيبه الكحول ص ٦ ـ ١٨.

٢ ـ أن يكون المرض مؤدياً للهلاك.

٣ ـ أن يؤكد طبيب ثقة أن الخمر في هذه الحال تمنع الهلاك.

ويبنى على كلام ابن عابدين «لما كان الغالب في هذه الأزمنة قصد اللهو لا التقوي على الطاعة منعوا من ذلك «أي منع الفقهاء شرب ما لم يتخذ للسكر أصلا لأن الفساق صاروا يقصدون به اللهو ثم قال الشيخ مولوي: ويتبين من هذه الأقوال أنه عند تناول القليل من شراب يسكر كثيره غير الخمر ولم يوجد قصد التلهي فتناول القليل مباح(١).

ويلاحظ أن الشيخ يريد أن يخالف ما نقله عن الأعلام من أئمة المذاهب ويأخذ بمفهوم المخالفة لعبارة ابن عابدين.

والمعلوم أن المفتى به عند الحنفية من قديم الزمان هو قول محمد رحمه الله وهو قول الجمهور أن ما أسكر كثيره فقليله حرام وهو الصواب. كما أن العبرة بالشيء في هذا المجال كونه مذهبا للعقل سواء اتخذ للتلهي أم لم يتخذ.

■ **القسم الثاني**: الذين يتوسعون في تأويل آي القرآن الكريم ويجعلون نصب أعينهم إباحة الأمر الواقع في الأدوية وغيرها، وكأنه وحي يوحى وما على المسلم إلا أن يطور فهم الآيات الكريمة لتتلاءم مع العصر ومعطياته وكأن هذه المعطيات هي النبأ اليقين. ومن أصحاب هذا الاتجاه الشيخ جمال الدين الأفغاني وتلامذته في القرن الماضي. وكذلك الدكتور يوسف قاسم من القرن الحالي.

جاء في مجلة المنار.

«كثير من الأدوية الجامدة والمائعة التي يدخلهاالكحول للتطهير

---

(١) المرجع نفسه ص ٣١.

وإبادة جراثيم الفساد ولغير ذلك من حفظ المواد وتحليلها وتركيبها، وهي ليست أشربه مسكرة، أي ليست معدة للسكر فهذه لا وجه للامتناع من التداوي بها. ومثلها الأعطار الأجنبية المعدة للتعطر والتطهير، فلا وجه لتحريمها إلا عند من يعتقد أنها خمر نجسة وقد بينا بطلان هذا القول في المجلد الرابع(١).

فهو يرى أن الشراب الذي لم يتخذ ويصنع للسكر أصلا ليس محرما في التداوي وإن كان مسكرا. ثم ينكر على من يحرم ذلك، ثم يثني على الكحول بأنها مطهرة ومبيدة لجراثيم الفساد، وهي تتخذ لحفظ المواد. وكأن هذا الواقع هو الأمثل في التعقيم والتطهير وهو الوحيد في حفظ المواد. ثم يقول: على أن الخمر إذا أدخلت في مواد وطبخت هذه المواد خرجت من كونها خمرا مسكراً، وطهرت على القول بأنها نجسة(٢).

فهو يقول بطهارتها، ويبيح ما طبخ بها. وقد اتفق أهل الإسلام على خلاف ذلك كما مضى وهذا مبني على منهج مدرسة الشيخ جمال الدين الأفغاني، فصاحب المنار من تلامذتها ومحاولاتهم كانت ترمي إلى الاقتداء بالغرب وإلى تأويل النصوص، حتى لو وصل الأمر إلى مسائل العقيدة كتأويل الجن بالجراثيم، لئلا يهزأ نصارى الغرب بالإسلام.

ولمثل هذا المنحى، مال الدكتور يوسف قاسم في كتابه «نظرية الضرورة»، ولكنه قيد بأن يصف الدواء طبيب مسلم. فقد قال بجواز التداوي بكل ما مزج بالنجاسات من خمر وغيرها بشرط عدم البديل عنها وإخبار طبيب مسلم عدل، فحيث توافر هذان الشرطان جاز التداوي بالخمر أو بغيرها من المسكرات الأخرى حسب ما يراه الطبيب. بل إن الدكتور قاسم بناء على ما فهم من الآية الكريمة ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ رأى جواز العلاج بالخمر إذا كان المرض يؤدي إلى ضرر بالغ. وقال

(١) مجلة المنار م ٢٣/ ٥٨٨. (٢) مجلة المنار م ٢٣/ ٥٨٩.

بوجوب استعمال الخمر في حال الخشية من الهلاك(١).

وهكذا خالف هو الآخر كلام جميع الائمة، وهو يقول إنه يأخذ من كلامهم، فالأئمة رحمهم الله لم يوجب أكثرهم التداوي فضلا عن أن يبيح التداوي بالخمر أو يوجب التداوي بها وبغيرها من النجاسات.

ولمثل هذا المنهج مال الدكتور هاشم جميل عبدالله إذ يرى جواز التداوي بالنجس ولو لغير ضرورة(٢)، ومعظم من تكلموا في هذه المسائل في العصر الحديث كانوا حول هذا الموقف يدندنون.

القسم الثالث: بعض المعاصرين الذي نهجوا نهجاً علمياً دقيقاً بعيداً عن التأثر بظلام الواقع فرجحوا قول الجمهور القائلين بحرمة التداوي بالنجاسات والمحرمات لصحة الأدلة وظهور وجه الاستدلال، لأن الأمر بالتداوي عام من جميع الأمراض ـ الخطيرة وغيرها ـ وهو مقيد بما أحله الله.

وممن قالوا بهذا الدكتور عقيل العقيلي قال: ليست الضرورة منطلقاً للترخص في كل شيء إذن لا نفتح باب الربا وأخذ المعدم مال الغني ليحفظ دينه ويتزوج، ثم قال: «تعددت الأمراض في عهده ﷺ ولم يفتِ لأصحابه بالحرام. القول بجواز التداوي بالمحرم يؤدي إلى ضرب النصوص بعضها ببعض، فكيف يحرم التداوي بالمحرم بإطلاق النصوص ثم يأتي من يقول: إنها تبيح التداوي بالمحرم عند الضرورة قياسا على حال الضرورة في الطعام، والأصل لا قياس مع النص(٣).

(١) نظرية الضرورة ٣١٤.

(٢) مجلة الرسالة الإسلامية ـ العراق ص ١٠٥ العددان ٢٠٧، ٢٠٨.

(٣) حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي ص ٢١٤.

أقول: إن السابقين رحمهم الله لم يكونوا يعرفون مضار الحشيشة والمخدرات لما جد تعاطيها في بلاد الإسلام ؟، فكانوا يختلفون في القول فيها. أما وقد اتضح أمرها وأنها أفسد من الخمر وأنها ينتشي متعاطوها ويجتمع عليها الفساق - وإن كانت هذه ليست شروطا للتحريم - فلا تردد في القول بحرمتها ونجاستها اتخذت للهو أو لغير اللهو والله أعلم. ثم إن هذا التكلف من المتأخرين لا مسوّغ له، فإن المناداة بالبحث عن دواء حلال ليست صعبة. وإن وجود دواء حلال مقطوع به كما أخبر الصادق المصدوق ﷺ، وإن الله لم يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون.

لقد اختل مفهوم القياس عند الكثيرين فقاسوا مع وجود النص وهذا باطل، وتهافتت قيمة الشريعة في عقولهم، لأنهم نشأوا في محاضن القوانين التي تبيح الحرمات في المال والعرض والنفس والعقل فرأوا صعوبة الامتناع عن الأدوية الشائعة، مع أن شيوعها ليس دليل حلها، كشيوع الربا في العالم الإسلامي وغيره. وظنوا أنهم يحسنون صنعا عندما يبيحون ما حرم الله، والله المستعان.

جاء في سبل السلام «كل ما يقوله الأطباء من المنافع في الخمر وشربها كان عند شهادة القرآن أن فيها منافع للناس قيل وأما بعد نزول آية المائدة فإن الله تعالى الخالق لكل شيء سلبها المنافع جملة، فليس فيها شيء من المنافع وبهذا تسقط مسألة التداوي بالخمر»(١).

ومثل الخمر ما أخذ حكمها في التحريم من المخدرات والميتة وسائر المحرمات وأكثر من ذلك فإن الذين يصرون على إباحة التداوي بالمحرمات ويتأولون النصوص تأويلا بعيدا كأنهم يحادون الله ورسوله. وقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية كلاماً لطيفاً في هذا المجال قال «بل قيل من

(١) سبل السلام ٤/ ٣٦.

استشفى بالأدوية الخبيثة كان دليلاً على مرض في قلبه وذلك في إيمانه فإنه لو كان من أمة محمد المؤمنين لما جعل الله شفاءه فيما حرم عليه. ولهذا إذا اضطر إلى الميتة ونحوها وجب عليه الأكل في المشهور من مذاهب الأئمة الأربعة. وأما التداوي فلا يجب عند أكثر العلماء بالحلال. وتنازعوا هل الأفضل فعله أو تركه على طريقة التوكل»(١).

---

(١) الفتاوى ٢٤/ ٢٧٥.

المبحث الثالث

في انعدام الدواء الحلال واستهلاك الحرام

وفيه ثلاثة مطالب:

«في انعدام الدواء الحلال، وحكم التداوي ومنهج المسلمين في الطب، وفي استهلاك المحرم».

المطلب الأول: هل ينعدم الدواء الحلال؟

إن الدواء الحلال لا يمكن أن ينعدم من الأرض، لأن الله لم يخلق داء إلا خلق له دواء كما في الأخبار الصحيحة الثابتة. والأخبار الصحيحة جاءت أيضاً بتحريم الدواء بمحرم فدل ذلك على وجود دواء نافع حلال يقينا، والله يقول: ﴿فإن مع العسر يسرا إن مع العسر يسرا﴾، وإلا لوقع الخلف في خبر الشارع وهو محال.

فليجتهد الأطباء والصيادلة المسلمون أنفسهم في البحث عن الدواء الحلال بدلا من أن تركن الأمة إلى تناول المحرمات.

والعلاج لا يقتصر على شيء بعينه، فمن العلاج الصبر والقرآن والحركة والمشي والتعرض للشمس والهواء، والعسل والأعشاب، والتضمخ بالعجين ونحوه،

ولا يستطيع أحد أن يدعي أن هذا الداء لا يشفي منه إلا هذا الدواء ﴿وما أوتيتم من العلم إلا قليلا﴾. ومحال إلا يكون في الحلال دواء شاف قال الدكتور ـ الطبيب ـ صبري القباني «هل تحقق تلك الأدوية مفعولها كاملا؟ والجواب أن ذلك مشكوك فيه، لأنها مركبة تركيبا صناعيا، فأين من هذا التركيب ما تستطيع الطبيعة أن تصنعه لاجسادنا مادامت هذه

الصناعة الطبيعية هي الأصل... إن طبقا من العدس خير لك من زجاجة كاملة من شراب الحديد»(١).

وذكر علماء الشريعة في السابق أن دواءً ما لا يتعين دون غيره. قال ابن تيمية وقد سئل عن مسائل عدة في التداوي: «وأما قول الأطباء إنه لا يبرأ من هذا المرض إلا بهذا الدواء الخبيث من خمر وخنزير وكلب وغير ذلك، فهذا قول جاهل لا يقوله من يعلم الطب أصلا فضلا عمن يعرف الله ورسوله، فإن الشفاء ليس في سبب معين يوجبه في العادة، كما للشبع سبب معين يوجبه في العادة. ومن الناس من يشفى بترك الدواء. ومنهم من يشفيه الله بالأدوية الجثمانية حلالها وحرامها. وقد يستعمل الدواء فلا يحصل الشفاء لفوات شرط أو لوجود مانع»(٢).

كما أن الأطباء البارعين يتدرجون في وصف الدواء للمريض ويتثبتون في تحديد المرض، فإذا أمكن الاستغناء عن الدواء أصلا فهو الأفضل، وإلا فالدواء الطبيعي، وإلا فالدواء البسيط، لأن الأدوية المركبة تعمل في الجسم هدما. هذا مما نقلته مشافهة عن بعض الأطباء.

وقد نقل علماء الشريعة من قديم عن الأطباء «وجوب التدرج في الدواء. نقل الشوكاني عن ابن رسلان الشافعي» وقد اتفق الأطباء على أنه متى أمكن التداوي بالأخف لا ينتقل إلى ما فوقه، فمتى أمكن التداوي بالغذاء لا ينتقل إلى الدواء ومتى أمكن بالبسيط لا يعدل إلى المركب. ومتى أمكن بالدواء لا يعدل إلى حجامة ومتى أمكن بالحجامة لا يعدل إلى قطع العرق»(٣).

وكان الشوكاني قد روى أحاديث في هذا:

---

(١) الغذاء لا الدواء ص ٩. (٢) فتاوى ابن تيمية ٢٤/ ٢٧٤.

(٣) نيل الأوطار ٩/ ٩٥.

عن أنس أن النبي ﷺ كوى أسعد بن زرارة من الشوكة(١).

وعن ابن عباس عن النبي ﷺ قال: الشفاء في ثلاثة: في شرطة محجم أو شربة عسل، أو كية نار، وانا أنهى أمتي عن الكي(٢).

وعن جابر قال بعث رسول الله ﷺ إلى أبي بن كعب طبيبا فقطع منه عرقا ثم كواه»(٣).

فيكون النهي عن الكي عند عدم الضرورة إليه وعندما يغني عنه دونه من العلاج، والعرب تقول: آخر العلاج الكي. فالنهي عن الكي والرخصة فيه حسب الأحوال.

وقد ألف أطباء متخصصون في هذا العصر كتباً طبية مثل «قاموس الغذاء والتداوي بالنبات لأحمد قدامة». و «الغذاء لا الدواء» لصبري القباني و «التداوي بالاعشاب» لأمين رويحة. ووصفوا فيها علاجات لمعظم الامراض إن لم يكن لجميعها، باستخدام أشربة أو اطعمة أو تضميخ طبيعي يغني عن جميع العلاجات التي تستخدم فيها المخدرات والكحول والنجاسات وهرمونات الخنزير وغيرها. خاصة وأن الأدوية المستحضرة كيميائياً تهدم مناعة الجسم ويسبب تعاطي بعضها أمراضا جديدة ومحاذير مختلفة أو إدماناً.

ومما ذكره الأطباء في كتبهم عن الأطعمة والخضار والأعشاب، أنها يداوى بها من السعال والربو والانتفاخ إلى الجذام والتآكل والسرطان وحصى الكلى والصرع والاصفرار والضعف.

وقد أخذت أمثلة مما جاء في «الغذاء لا الدواء»، اللبن لتعفن الامعاء والاضطرابات الهضمية. الليمون للسعال والربو والروماتيزما، وللجمال،

---

(١) الترمذي. (٢) البخاري فتح الباري ١٠/ ١٤٣. (٣) مسلم ٧/ ٢٢.

والاختناقات. وعطر الآس للصرع، والعسل مع الحلبة لهزال الجسم والحلق، والربو والضعف الجنسي والبلغم والبواسير، والذرة الصفراء في إدرار البول والرمل والالتهاب المزمن وأمراض القلب(١).

ومما جاء في التداوي بالأعشاب:

الخيار لمعالجة اضطرابات القلب العصبية وخفقان القلب وتقطع النبض والهستيريا. والعرعر لمعالجة الروماتيزم المفصلي والعضلي، والنقرس والشلل والأمراض الجلدية المزمنة(٢).

فما بال الناس فتنوا حتى ظنوا أنهم لا يشفيهم إلا الدواء المشحون بمحرم!! وهذا انبهار وانهزام وتيه بدعايات الغرب الذين يروجون بقصد الربح ليس إلا. جاء في التداوي بالأعشاب:

«فلو خير المريض في عصرنا الحاضر بين علاج يشتريه من الصيدلية ويدخل جسمه بالحقن مما لا يخلو من الألم، وبين الاستعاضة عن ذلك ببصلة يجدها في مطبخ بيته، لاختار الأول واستهزأ بالثاني وحتى بالطبيب نفسه إذا أوصاه بذلك». ثم يستطرد في كلامه فيقول «ولنأخذ مثالا لذلك البصلة وأكتفي بذكر ملخص عن محتوياتها تاركا الشرح والتفصيل... فالبصلة تحتوي على أنواع من الفرمنت وهو العامل الهاضم للغذاء في عصارات المعدة والأمعاء. كما أنها تحوي مادة «كلوكونين» التي لها ما للأنسولين المعروف من قدرة على تنظيم عملية خزن المواد السكرية في الجسم واستهلاكها.

وعصير البصلة يحوي زيتا عطريا... وهو مطهر قوي المفعول، يقتل جراثيم التقيح بأنواعها وجراثيم التيفوئيد، والحمرة الخبيثة والدمامل أو يفقدها كثيراً من حيويتها....(٣).

---

(١) الغذاء لا الدواء ٥٠، ٣٢٩، ٣٢٢ (٢) التداوي بالأعشاب ٢١٦(٣) التداوي بالأعشاب ١٨، ١٩.

أما علماء الإسلام فقد نصوا على البدائل الطبية في الدواء.

جاء في المبسوط «كل شراب محرم فلا يباح شربه للتداوي. حتى روي عن محمد أن رجلا أتى يستأذنه في شراب الخمر للتداوي قال: إن كان في بطنك صفار فعليك بماء السكر، وإن كان بك رطوبة فعليك بماء العسل فهذا أنفع لك. فهذا إرشاد إلى أنه لا تتحقق الضرورة في الإصابة من الحرام. فإنه يوجد من جنسه ما يكون حلالاً»(١).

وجاء في الطب النبوي «وأما طب الأبدان فهديه ﷺ خير هدي وهو المؤيد بالوحي. أمر بالإقلال من الطعام، ونهى عن الجمع بين إدامين، وأمر بالصبر والذكر وترك الغضب.. وكل أخلاقه وأفعاله ﷺ مما يطرد أسباب المرض الجسماني والقلبي، والجسم والنفس يتأثر كل منهما بالآخر وينفعل به.

وكان ﷺ يعالج بالأدوية الطبيعية. ويعالج بالأدوية الالهية، الدعاء والذكر،... ويعالج بالدوائين معاً»(٢).

المطلب الثاني: حكم التداوي ومنهج المسلمين في الطب:

الفرع الاول حكم التداوي: لم يتفق أهل العلم الشرعي على وجوب التداوي. وإنما قال أكثرهم إنه مباح وبالتالي فالمباح لا يستوجب تحقيقه الوقوع في الحرام أصلاً. وهذا حجة على من أباحوا التداوي بالحرام.

جاء في الفتاوى الهندية «وأعلم بأن الأسباب المزيلة للضرر تنقسم إلى:

مقطوع به كالماء المزيل لضرر العطش.... ومظنون كالفصد

---

(١) المبسوط ٢٤/ ٩.

(٢) الطب النبوي ص ١٧.

والحجامة، وموهوم كالكي والرقية.

أما المقطوع به فليس تركه من التوكل بل تركه حرام عند خوف الموت.

وأما الموهوم فشرط التوكل تركه.

وأما المظنون، كالمداواة بالأسباب الظاهرة عند الأطباء، ففعله ليس مناقضا للتوكل بخلاف الموهوم. وتركه ليس محظوراً بخلاف المقطوع به(١).

والأطباء الناصحون اليوم يقولون إن كثيرا من الامراض يمكن معالجتها دون دواء مركب. كالسكري بالحمية، وهذا نقلته عن الأطباء مشافهة.

وقد روي عن خلق كثير ترك التداوي. فأيوب النبي عليه السلام ترك التداوي ولجأ إلى الله.

وأبوبكر الصديق رضي الله عنه قالوا له في مرضه ألا ندعو لك الطبيب قال قد رآني قالوا فما قال لك، قال: قال: إني فعال لما أريد.

وعن أبي الدرداء رضي الله عنه أنه ترك التداوي.

وروي عن الحسن ترك التداوي إلا من اللبن والعسل(٢).

فالتداوي بالحلال لا يجب عند أكثر العلماء فكيف التداوي بالحرام!!

فهل الإقبال على الأدوية المصنعة في بلاد الغرب اليوم وكثير منها لا يخلو من الخبائث ـ كما يذكر على وصفاتها ـ جائز؟ الجواب لا. والناس

---

(١) الفتاوى الهندية ٥/ ٣٥٥.

(٢) مصنف ابن أبي شيبة ٧/٣٦٢ـ٣٦٣، فتاوى ابن تيمية ٢١/٥٦٤، ٢٤/٢٦٩

يقبلون بشغف دون ألم موجع بل كثيرا ما يكون تناول الأدوية ترفا بحجة الوقاية. ألا في الفتنة سقطوا، إذ يحرم على الإنسان أن يضر نفسه.

الفرع الثاني: منهج المسلمين في الطب

الوقاية من المرض والتداوي بالطبيب إذا وقع المرض.

فمن الوقاية حرم الإسلام الخمر والخنزير والميتة والفواحش من زنا وفعل قوم لوط. وأمر بالتنظف والتطهر ونتف الإبط وحلق العانة، وأمر بتقليل الطعام، ونهى أن يأكل الإنسان متكئا، وأمر بالسواك والطيب وكل ما نهى عنه يسبب أمراضا معروفة، وكل ما أمر به نافع ومفيد. وإذا هجم المرض فالمطلوب من المسلم أن يصبر، ويباح له التداوي، ولكن لا بالحرام. وأمر بالدعاء والتماس الدواء الجسماني. والدعاء والاستغفار يجري عليهما ما يجري على الدواء الجسماني. قال ابن القيم «ولكن ههنا أمر ينبغي التفطن له وهو الأذكار والأدعية التي يستشفى بها ـ وإن كانت نافعة شافية ـ ولكن تستدعي قبول المحل وقوة همة الفاعل وتأثيره، فمتى تخلف الشفاء كان لضعف تأثير الفاعل أو لعدم قبول المنفعل أو لمانع، كما في الأدوية والأدواء الحسية(١).

المطلب الثالث: في استهلاك الحرام واستحالته أثناء الصناعة

إذا استهلكت النجاسة وتلاشت وغلبت بحيث لم يبق لها أثر تغير الحكم، لأن المادة الجديدة لم يعد فيها أثر للنجاسة من وصف أو لون أو ريح. ولكن النجاسة القليلة تنجس الماء القليل والمائع القليل كما هو معروف وإن لم يظهر لها أثر.

---

(١) الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي ص٨

أما إذا وضع قليل من النجاسة في ماء كثير أو مزج بمواد أخرى (وحد الكثرة أن يبلغ الماء قلتين وهي بمقاييس العصر نحو ٢٠٠ لتر). فإن النجاسة تنعدم حكما. للحديث إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثاً.(١) وعليه إذا كانت مواصفات تصنيع الادوية بأن يلقى شيء من الأفيون أو الغول - الكحول - في المقدار الشرعي من الماء - قلتين - ولم يعد أثر للنجاسة ظاهراً يكون الخبيث مستهلكا وبالتالي فالدواء حلال. إلا أن معالجة الخمر ونحوها لتصير حلالا منهي عنها. لأن النبي ﷺ نهى أن تخلل الخمر، وقد أباح الحنفية تخليل الخمر لأنه اقتراب للإصلاح كما في دبغ جلد الميتة. ولكن على أي حال إن وصلتنا هكذا فاستعمالها جائز. وكذلك إذا استحالت المادة الخبيثة فصارات شيئاً آخر كميتة.. او نجاسة أخرى أكلتها الحيوانات أو الطيور، فصارات لحما فإن هذا اللحم حلال، ومثل ذلك الخمور والمخدرات إذا استحالت إلى خل أو مادة أخرى تختلف تماماً عما كانت عليه قبل فقد تغيّر حكمها. والى هذا أشار الإمام ابن حزم - رحمه الله - فقال: ولا يحل أكل ما عجن بالخمر، أو بما لا يحل أكله أو شربه.. إلا أن يكون ما عجن به الدقيق وطبخ به الطعام شيئاً حلالاً. وكان ما رمي به من الحرام قليلاً لا ريح له فيه ولا طعم ولا لون، ولا يظهر للحرام في ذلك أثر أصلا فهو حلال حينئذ(٢).

وفي مسألة الاستحالة يقول «فاستحال المأكول لحما في الدجاج - فقد تغير اسم النجاسة أصلا وسقط منها اسم المحرم»(٣).

ولكن المالكية يضعون قيدا وهو بعد الاستحالة قالوا «إذا بعدت الاستحالة طهر»(٤).

---

(١) رواه الأربعة وصححه ابن خزيمه والحاكم وابن حبان. كما في سبل السلام ١/١٩

(٢) المحلى ٧/٤٣٢ (٣) المحلى ٧/٤٣٢ (٤) الفروق ٢/١٢٠

وورد في أحكام القرآن «إذا احتاج إلى التداوي بالميتة فلا يخلو أن يحتاج إلى استعمالها قائمة بعينها أو يستعملها محرقة. فإن تغيرت بالإحراق.. يجوز التداوي بها وذلك لتغير العين النجسة إلى عين أخرى».

بل إن ابن العربي قال بعد هذا: والصحيح عندي أنه لا يتداوى من ذلك بشيء لأن منه عوضا حلالا.

فيتحصل أن ما استهلك من النجاسة، أو استحال إلى عين أخرى فقد سقط حكم التحريم، وأما إذا بقي أثر المخدر أو المسكر في الدواء فلا يجوز استعماله، وهذا القول لا يسبب حرجا للأمة كما يتوهم بعضهم. وإني أرى ـ كما وصلت إليه:ـ

أولاً: أن العزوف عن هذه الأدوية التي تدخلها المخدرات أو المسكرات أو النجاسات، يريح الجسم من المفاسد اللاحقة من ضعف المقاومة الطبيعية في الجسم.

ثانياً: ترك التداوي بها يحفز الأمة على البحث عن علاج نافع لا ضرر فيه، ومن جد وجد، ومن يتق الله يجعل له مخرجا.

ثالثاً: بهذا المسلك توفر الأمة كثيراً من الأموال، وتقطع بعض الروافد التي تغذي العدو.

رابعاً: من ترك شيئاً لله عوضه الله خيراً منه، والدواء الحلال موجود يقينا. وتقوى الله تورث طمانينة في النفوس، وكل أهل الإيمان ومن لهم علم بالطب يعرفون أن راحة المريض تنسيه الألم، وتشفيه أو تقربه من الشفاء. ولذا عد الرسول ﷺ زيارة المريض من القربات لما لها من أثر كريم.

خامساً: إن المخدرات نجسة كما قال أهل العلم. وإن من كان منهم يتحرج من الحكم عليها بالنجاسة أو الحكم بالحد على تعاطيها، إنما كان

لذلك لأنها لم تكن معروفة لديهم بآثارها الخبيثة الخطيرة.

سادساً: تنحصر الضرورة في الحاجة إلى قطع يد أو شق بطن ـ العمليات الجراحية أو نحو ذلك ـ ويترخص في إعطاء المريض البنج لأن الألم لا يحتمل.

سابعاً: قياس التداوي على الطعام في الضرورة باطل لأنه قياس مع وجود النص ولا يجوز بحال ترك النص وضرب النصوص ببعضها، إذن لتهافتت الشريعة والعياذ بالله. وكون هذا يؤدي إلى حرج باطل فيطلب من أطباء المسلمين البحث عن البديل الحلال. بل إن الأدوية الغربية يوجد في مجموعاتها أصناف للمرض الواحد، منها ما هو مشوب بالمحرم ومنها ما هو خال منه كما فهمت من أساتذة الصيدلة في الجامعة.

وعلينا أن ندعو المسلمين إلى منهج دوائي مستقل، وليجتهدوا في طلب الحلال حتى يكونوا أمة عاملة مستقلة، وهذا ممكن جدا. فكثير من الأمم الآن لها استقلاليتها وطريقها في العلم والصناعة والزي والطعام والدواء كالصين مثلا. ولننظر إلى الواقع بمنظار الإسلام ولا ننظر إلى الإسلام بمنظار الواقع.

والله من وراء القصد،،،

ثبت المراجع

(١) **ابن نجيم زين العابدين الحنفي (٩٢٦ ٩٧٠هـ).**
الأشباه والنظائر مع حاشية غمز عيـون البصـائر للحمـوي ط دار الكتب العلمية بيروت.

(٢) **الشافعي: الإمام محمد بن إدريس (١٥٠ ٢٠٤ هـ).**
الأم ط دار المعرفة لبنان تصوير عن ط ١٣١٢هـ.

(٣) **ابن رشـد أبو الوليد محمد بن أحمد القرطبي الأندلسي الحفيد م سنة ٥٩٥هـ**

بداية المجتهد ونهاية المقتصد ط مكتبة الرياض الحديثة.

(٤) **الكاساني: علاء الدين أبو بكر بن مسعود الحنفي ملك العلماء م سنة ٥٨٧هـ**
بدائع الصنائع المطبعة الجمالية الكبرى ١٣٢٨هـ.

(٥) **عقيل. د. عبدالرحمن بن محمد،، الدنشاري د. عز الدين سعيد.**
التثقيف الدوائي، ط جامعة الملك سعود، الرياض: ١٤٠٨هـ.

(٦) **رويحة: د. أمين رويحة.**
التداوي بالأعشاب ط ٧ دار القلم بيروت ١٩٨٣م.

(٧) **القرطبي: أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري م سنة ٦٧١هـ**
الجامع لأحكام القرآن ط دار الكتاب العربي مصر ١٣٨٧هـ.

(٨) **عبدالرحمن بن أحمد بن رجب م سنة ٧٩٥.**
جامع العلوم والحكم ط دار الفرقان عمان ١٤١١هـ

(٩) ابن عابدين. محمد أمين بن عمر م سنة ١٢٥٢هـ

حاشية ابن عابدين ط بولاق مصر ١٣٢٣هـ

(١٠) الشرقاوي: عبدالله بن حجازي الشافعي الأزهري م سنة ٩٢٥هـ

حاشية الشرقاوي على فقه الطلاب ط دار المعرفة لبنان.

(١١) العقيلي: عقيل بن محمد.

حكم نقل الأعضاء في الفقه الإسلامي.. ط مكتبة الصحابة جدة ١٤١٢هـ

(١٢) مولوي: الشيخ فيصل مولوي.

حكم الدواء إذا دخل في تركيبه الكحول. ط دار الرشاد الإسلامية بيروت سنة ١٤١١هـ.

(١٣) ابن العربي: أبوبكر محمد بن عبدالله (٤٦٨ ـ ٥٤٣هـ).

أحكام القرآن مطبعة عيسى البابي الحلبي ١٣٥٧هـ.

(١٤) البيهقي: الحافظ أبوبكر أحمد بن الحسين بن علي م سنة ٤٨٥هـ

سنن البيهقي ط حيدر آباد الهند ١٣٥٦هـ.

(١٥) أبو داود. سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني ٢٠٢ ـ ٢٧٥هـ

سنن ابن داود ط السعادة مصر.

(١٦) الزرقاء. الشيخ أحمد بن محمد م سنة ١٣٥٧هـ

شرح القواعد الفقهية ط ـ دار القلم ـ دمشق ١٤٠٩هـ.

(١٧) **مسلم: مسلم بن الحجاج النيسابوري (٢٠٤ ٢٦١هـ**
صحيح مسلم (الجامع الصحيح) المطبعة العامرة استانبول ١٣٣٤هـ.

(١٨) **العسقلاني. أحمد بن حجر (٧٧٣ ٨٥٢هـ).**
صحيح البخاري مع شرحه فتح الباري ط دار المعرفة تصوير عن السلفية.

(١٩) **ابن القيم: محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية (٦٩١ ٧٥١)هـ**
الطب النبوي ط دار احياء الكتب القاهرة ١٣٧٧هـ .
الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (الداء والدواء) مكتبة الرياض. ١٣٩٢ هـ .

(٢٠) **القباني: د. صبري القباني.**
الغذاء لا الدواء ط ١٨ دار العلم للملايين بيروت ١٩٨٥م.

(٢١) **القرافي: شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي م سنة ٤٨٦هـ**
الفروق ط دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٣٤٧هـ.

(٢٢) **نظام: الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند.**
الفتاوى الهندية المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر ١٣١٠هـ

(٢٣) **المكي: أحمد بن شهاب الدين بن حجر الهيتمي (٩٠٩-٩٧٤هـ).**
الفتاوى الكبرى المطبعة الميمنية مصر أحمد البابي الحلبي ١٣٠٨هـ.

(٢٤) **ابن تيمية: شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ).**
مجموع فتاوى ابن تيمية. ط إدارة المساحة العسكرية مصر ١٤٠٤هـ

(٢٥) الفيروز أبادي مجد الدين محمد بن يعقوب م سن ٨١٧هـ
القاموس المحيط ط٢ مؤسسة الرسالة ١٤٠٧هـ.

(٢٦) السرخسي: محمد بن أحمد بن أبي سهل شمس الأئمة م سنة ٤٨٢هـ
المبسوط مطبعة السعادة بمصر ١٣٣١هـ

(٢٧) النووي: أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي م سنة ٦٧٦هـ
المجموع وتكملته ط الإمام بالقلعة القاهرة وط المنيرية بالقاهرة ١٣٤٤هـ.

(٢٨) مجلة المنار، مصر، شوال ١٣٤١ هـ المجلد ٢٣.

(٢٩) مجلة الرسالة الإسلامية العددان ٢٠٧، ٢٠٨ صفر وربيع الأول ١٤٠٨هـ
وزارة الأوقاف العراقية.

(٣٠) داماد أفندي: عبدالله بن محمد بن سليمان.
مجمع الأنهر شرح ملتقى الأبحر دار الطباعة العامرة إستانبول سنة ١٣١٩هـ

(٣١) ابن أبي شيبة: الحافظ عبدالله بن محمد بن أبي شيبة الكوفي العبسي م سنة ٢٣٥هـ.
الكتاب المصنف الطبعة الأولى ١٤٠٣ هـ بومباي الهند.

(٣٢) الصنعاني: الحافظ أبو بكر عبدالرزاق بن همام (١٢٦ ٢١٩هـ).
المصنف ط دار القلم بيروت ١٣٩٢هـ

(٣٣) ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد م سنة ٤٥٦هـ
المحلى ط دار الآفاق بيروت.

(٣٤) د. محمد الهواري.
المخدرات من القلق إلى الاستعباد. ط كتاب الأمة قطر ١٤٠٧هـ

(٣٥) الشربيني: الشيخ محمد الخطيب..
مغني المحتاج ط دار الفكر مصر ١٣٩٨هـ.

(٣٦) ابن قدامة: عبدالله بن أحمد بن محمد المقدسي (٥٤١ ٦٢٠هـ).
المغني ط دار الحديث القاهرة.

(٣٧) ابن قدامة: عبدالله بن أحمد بن محمد المقدسي (٥٤١ ٦٢٠هـ).
المقنع ط الدجوي القاهرة ١٤٠٠هـ

(٣٨) الشنقيط: أحمد بن أحمد المختار الجكني.
مواهب الجليل من أدلة خليل. حاشية على مختصر خليل ط. دار إحياء التراث الإسلامي قطر ١٤٠٧ هـ.

(٣٩) المرغيناني: شيخ الإسلام برهان الدين علي بن أبي بكر الرشداني م سنة ٥٩٣هـ
الهداية شرح البداية. الناشر المكتبة الإسلامية مصر.

(٤٠) قاسم: د. يوسف محمد قاسم.
نظرية الضرورة في الفقة الجنائي الإسلامي والقانون الوضعي. ط. دار النهضة العربية مصر ١٤٠١هـ

(٤١) الشوكاني: محمد بن علي بن محمد م سنة ١٢٢٥هـ.
نيل الأوطار. المطبعة المنيرية مصر ١٣٤٥هـ.

(٤٢) الفارسي علاء الدين الفارسي م سنة ٧٣٩هـ

ابن حبان أبو حاتم محمد بن حبان البستي م سنة ٣٥٤هـ
الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ط. مؤسسة الرسالة بيروت ١٤١٢هـ

(٤٣) الأمير. محمد بن إسماعيل الكحلاني الصنعاني ت ١١٨٢هـ

سبل السلام شرح بلوغ المرام من جمع أدلة الأحكام ط. دار إحياء التراث العربي ١٣٧٩هـ

(٤٤) ابن العربي. أبو بكر محمد بن عبدالله ت ٥٤٣هـ

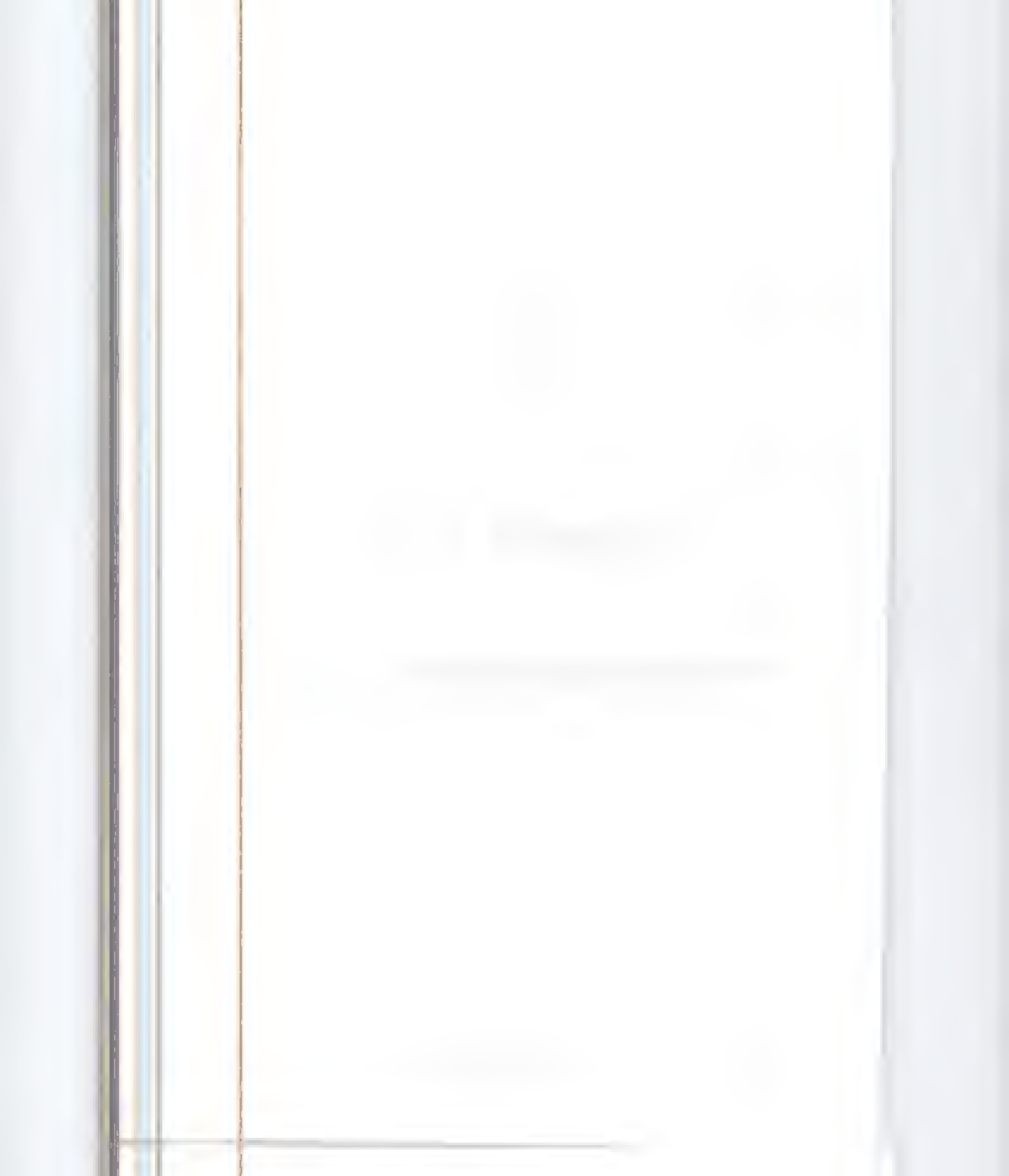
عارضة الأحوذي شرح سنن الترمذي. ط. دار الكتاب العربي بيروت.





ثانياً: فتــاوى *

* ستنشر المجلة بدءاً من هذا العدد بعض الفتاوى الهامة التي تردها، وهي تدعو من عنّت له مسألة أو استفسار أن يبعث بها إلى المجلة ليُجاب عنها في هذا الركن



ما حكم الإسلام في الدخان؟

أ. د. إبراهيم محمد سلقيني

لم يكن الدخان موجوداً في زمن الرسول ﷺ ولو وجد لما شربه لضرره، وقد أتى الإسلام بأصول عامة تحرم كل ضار بالجسم أو بالجار أو بالمال.

١ ـ قال تعالى ﴿ويحل لهم الطيبات، ويحرم عليهم الخبائث﴾. والدخان من الخبائث الضارة، كريه الرائحة، يسبب السرطان الخبيث.

٢ ـ وقال تعالى: ﴿ولا تلقوا بأيديكم إلى التهلكة﴾ والدخان يوقع في الأمراض المهلكة.

٣ ـ وقال تعالى. ﴿ولا تقتلوا أنفسكم﴾ والدخان قتل بطيء للنفس.

٤ ـ وقال تعالى: ﴿ولا تبذر تبذيراً﴾ والدخان تبذير وإسراف.

٥ ـ وقال ﷺ «لا ضرر ولا ضرار» والدخان ضرر لشاربه ولماله، ولجليسه.

٦ ـ وقال ﷺ «من تحسى سما فقتل نفسه، فسمه في يده يتحساه في نار جهنم». والدخان فيه سم يقتل شاربه ببطء، وهو مادة «النيكوتين».

٧ ـ وقال ﷺ «إن الله يبغض الوسخ الشعث» والدخان يلوث الفم والأصابع والغرف.

٨ ـ وقال ﷺ: «من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يؤذ جاره» والدخان يؤذي الجار.

٩ ـ وفي الحديث الصحيح «نهى رسول الله ﷺ عن كل مسكر ومفتّر». والدخان مفتر باعتراف المدخنين والأطباء، خاصة عند الصباح ولمن لم يتعوده.

١٠ ـ «نهى رسول الله ﷺ عن إضاعة المال» والدخان ضياع لمال صاحبه، لذا حرم الدخان كثير من الفقهاء، ومن لم يحرمه فذلك قبل اكتشاف ضرره، وقد كشف الطب الحديث ضرره.

واليكم أقوال بعض العلماء فيه: ـ

١ ـ قال العلامة علاء الدين الحصكفي: والتتن الذي حدث بدمشق في سنة خمس عشرة بعد الألف يدعي شاربه أنه لا يسكر وإن سُلِّم فإنه مفتر وهو حرام لحديث أحمد عن أم سلمة قالت: نهى ﷺ عن كل مسكر ومفتر، وليس من الكبائر تناوله المرة والمرتين، ومع نهي ولي الأمر عنه حرم قطعاً، نعم الإصرار عليه كبيرة كسائر الصغائر (انظر ص ٣٢٢ جـ٥ رد المحتار لمحمد أمين بن عابدين).

٢ ـ وفي الدين الخالص (ج ٨ ص ٥٧) ما نصه: ـ

إن شرب الدخان في ذاته حرام فضلاً عن تعاطيه في مجلس القرآن، ووجه حرمته أنه مضر بالصحة بإخبار منصفي الأطباء، ولا خلاف في تحريم تعاطي المضر، وقد صار ضرره محققاً محسوساً مشاهداً بمن يتعطاه في بصره وأسنانه وقلبه ورئتيه واعصابه. كل ذلك فضلا عن إضاعة المال فيما يغضب الكبير المتعال، وإن ذلك إسراف وتبذير حرمه الرب القدير.

٣ ـ وجاء في بغية المسترشدين للعلامة عبد الرحمن باعلوي مفتي الديار الحضرمية ص٢٦٠ قال: لم يرد في التنباك حديث عنه ﷺ، ولا أثر عن أحد من السلف وكل ما يروى في ذلك لا أصل له بل مكذوب لحدوثه بعد الالف. واختلف فيه العلماء حلاً وحرمة والفت فيه التآليف وأطال كل في الاستدلال لمدعاه، والخلاف فيه واقع بين متأخري المذاهب الأربعة، والذي يظهر أنه إن عرض له ما يحرمه بالنسبة لمن يضره في عقله أو بدنه فحرام

٤ ـ وجاء في حاشية العلامة الباجوري (ج١ ص٤٢٥): الدخان المعروف يحرم استعماله لان فيه ضرراً كبيراً. وهذا ضعيف، وكذا القول بأنه مباح أي ضعيف أيضا، والمعتمد أنه مكروه.

٥ ـ وجاء في كتاب الدين الخالص (ج٣ ص٢٥٨): اهتم العلماء بمسألة الدخان فأفردوها بالتأليف: منهم الشيخ اللقاني، والعلامة الشيخ محمد العيني الحنفي وذكرا الحرمة: من أربعة أوجه:

الأول : كونه مضراً بإخبار الأطباء المعتبرين، وكل ما كان كذلك يحرم استعماله.

الثاني : كونه من المفترات وهو مفتر باتفاق الأطباء، وكلامهم حجة في هذا.

الثالث: كون رائحته كريهة تؤذي من لا يستعمله ولا سيما في مجامع الصلاة.

الرابع: كونه سرفاً إذ لا نفع فيه بل ضرره محقق.

٦ ـ وجاء عن لجنة الفتوى في الأزهر الشريف: إن تعاطي الدخان (التبغ) لا يؤثر في إسلام الشخص، ولا في صحة صلاته أو صحة الاقتداء به، وحكم تعاطيه أنه مختلف فيه، والورع تركه.

والخلاصة بعد هذا العرض نستطيع أن نقول إن حكم تعاطي الدخان (التبغ) والتنباك عن طريق السجاير، أو الغليون، أو النرجيلة، يبدأ من الكراهة وينتهي بالتحريم، خصوصاً بعد أن كشف الطب الحديث ضرره، وكلما عظم الضرر عظمت الحرمة، وكبر الاثم، سواء أكان ضرراً صحياً، أم مالياً، أم هما معا.

والله تعالى أعلم،،،

ما حكم إيداع الأموال في البنوك الربوية وأخـذ فائـدة عليهـا؟

الشيخ وهبي الغاوجي

جاءني منذ أيام فتوى يسأل صاحبها عن بعض صـور المعـامـلات المصرفية ويقول: إن الاستثمار يعني رغبة الإنسـان في استثـمار أمـوالـه بالطرق التي أحلها الله تعالى، فلو أن عنـدي بعض المـال، وأنـا لا أفهم في التجارة ولا في الصناعة، وإذا غامرت بمالي في التجـارة أو الصنـاعـة مـع جهلي هذا خسرت وضاعت أموالي، ولذلك أذهب إلى البنك وأقـول لـه. خـذ هذا المبلغ وأنت وكيل عني وكالة مطلقة في استثـماره، ومـا تعطيـه لي من أرباح أنا راض به.

فهل هذا التصرف حلال؟

والجـواب واللـه أعـلم:

١ ـ إن كل المودعين أوجلهم يذهب إلى البنك ويضـع أمـوالـه فيـه دون النطق بعبارة أو كتابة أي نص يفيد ذلك، ولا تصح العقود بدون إيجاب وقبول. ولا يقاس هذا على بيع المعاطاة، فإن بيع المعاطاة مختلف فيه. وعلى فرض صحته فإنه لا يصح إلا في خسائس الأشياء(١). ثم إنه قياس مع الفارق فالفرق كبير بين بيع المعاطاة إذا قلنا بصحته وبين الوكالة بالمعاطـاة التي لا يصح لأحد أن يقول بشرعيتها لأن الموكل لابد أن يحدد للوكيل ما يقوم بـه من عمـل وغيره ممـا يلـزم النطق بـه مـن إيجـاب وقبـول

---

(١) المغني لابن قدامة ٣ / ٥٦١ .

٢ ـ ثم إن البنك ليس وكيلاً لأحد إنه مشروع قائم بين أفراد وأفراد قبل أن يدفع إليه فلان أو فلان ما يدفعون، بينما الوكيل عادة وشروعاً هو الذي يعمل في مال موكله على ما أذن له فيه.

ولو سألنا الموكل هذا عن موظفي البنك ورواتبهم واختصاصاتهم وامتيازاتهم، فإنه لا يجيب، لأنه لا يعلم في ذلك شيئاً. كل الذي يعلمه أنه متى مضى حول يأخذ فائدة معينة على ماله، خسر البنك أو ربح، ومن المعروف عرفاً وشرعاً أن خسارة الوكيل تعود على الموكل فكيف يصح هذا العمل وكالة؟ اللهم لا سبيل(١).

٣ ـ ولا يصح أن يكون هذا التصرف شركة لأن تحديد الربح في الشركة لا يجوز شرعاً، فعن رافع بين خديج رضي الله عنه قال: كنا أكثر أهل الأرض مزدرعا نكري الأرض بالناحية منها تسمى لسيد الأرض قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض، وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك، فنهينا.

وفي لفظ: انما كان الناس يؤجرون على عهد رسول الله ﷺ بما على الماذيانات وأقبال الجداول وأشياء من الزرع فيهلك هذا ويسلم هذا، ويسلم هذا ويهلك هذا، ولم يكن للناس كرى إلا هذا، فلذلك زجر عنه» رواه البخاري ومسلم(٢).

وجاء في كتاب الهداية وفتح القدير: «ولا تجوز الشركة إذا شرط لأحدهما دراهم مسماة في الربح، لأنه شرط يوجب انقطاع الشركة فعساه لا يخرج إلا قدر المسمى لأحدهما(٣).

---

(١) راجع في الوكالة ونظامها وشروطها كتب الفقه ومنها كفاية الأخيار ١/١٧٥.

(٢) سبل السلام ٣/٧٩ .

(٣) الهداية مع فتح القدير ٣/١٨٦ .

٤ ـ وكذلك لا يصلح هذا التصرف أن يكون مضاربة، قال الاستاذ سعدي أبوجيب: «اتفقوا على أن الربح مقسوم بين صاحب المال والمضارب حسب اتفاقهما إذا كان جزءاً منسوباً مسمى كعشر أو نصف أو ثلاثة أرباع أو جزء من ألف أو أقل أو أكثر، وقد أجمع كل من يحفظ عن أهل العلم على إبطال المضاربة إذا شرط لأحدهما أو لكليهما دراهم معلومة، وإن اشترط لنفسه شيئاً من الربح غير ما انعقد عليه الاتفاق، إن ذلك لا يجوز بلا خلاف بين العلماء(١).

وقال ابن قدامة: وجملته أنه متى جعل نصيب أحد الشركاء دراهم معلومة أو جعل مع نصيبه دراهم، مثل أن يشترط لنفسه جزءاً وعشرة دراهم بطلت الشركة.

قال ابن المنذر: أجمع كل من يحفظ عنه من أهل العلم على إبطال القراض «المضاربة» إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة، وممن حفظنا ذلك عنه مالك والأوزاعي والشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي ـ أبو حنيفة وأصحابه ـ فالجواب فيما لو قال: لك نصف الربح إلا عشرة دراهم أو نصف الربح وعشرة دراهم كالجواب فيما إذا شرط دراهم مفردة.

قال: وإنما لم يصح ذلك لمعنيين:

أحدهما: أنه إذا اشترط دراهم معلومة احتمل ألا يربح غيرها فيحصل على جميع الربح، واحتمل ألا يربحها فيأخذ من رأس المال جزءاً، وقد يربح كثيراً فيضار من شرطت له الدراهم.

الثاني: أن حصة العامل ينبغي أن تكون معلومة بالأجزاء (أي بالنسبة) لما تعذر كونها معلومة بالقدر، فإذا جهلت الأجزاء فسدت، كما لو

(١) موسوعة الإجماع ١/٣٥٣.

جهل القدر فيما يشترط أن يكون معلوما به ـ كالبيع ـ .

ولأن العامل متى شرط لنفسه دراهم معلومة ربما توانى في طلب الربح لعدم استفادته منه وحصول نفعه بغيره بخلاف ما إذا كان له جزء من الربح(١).

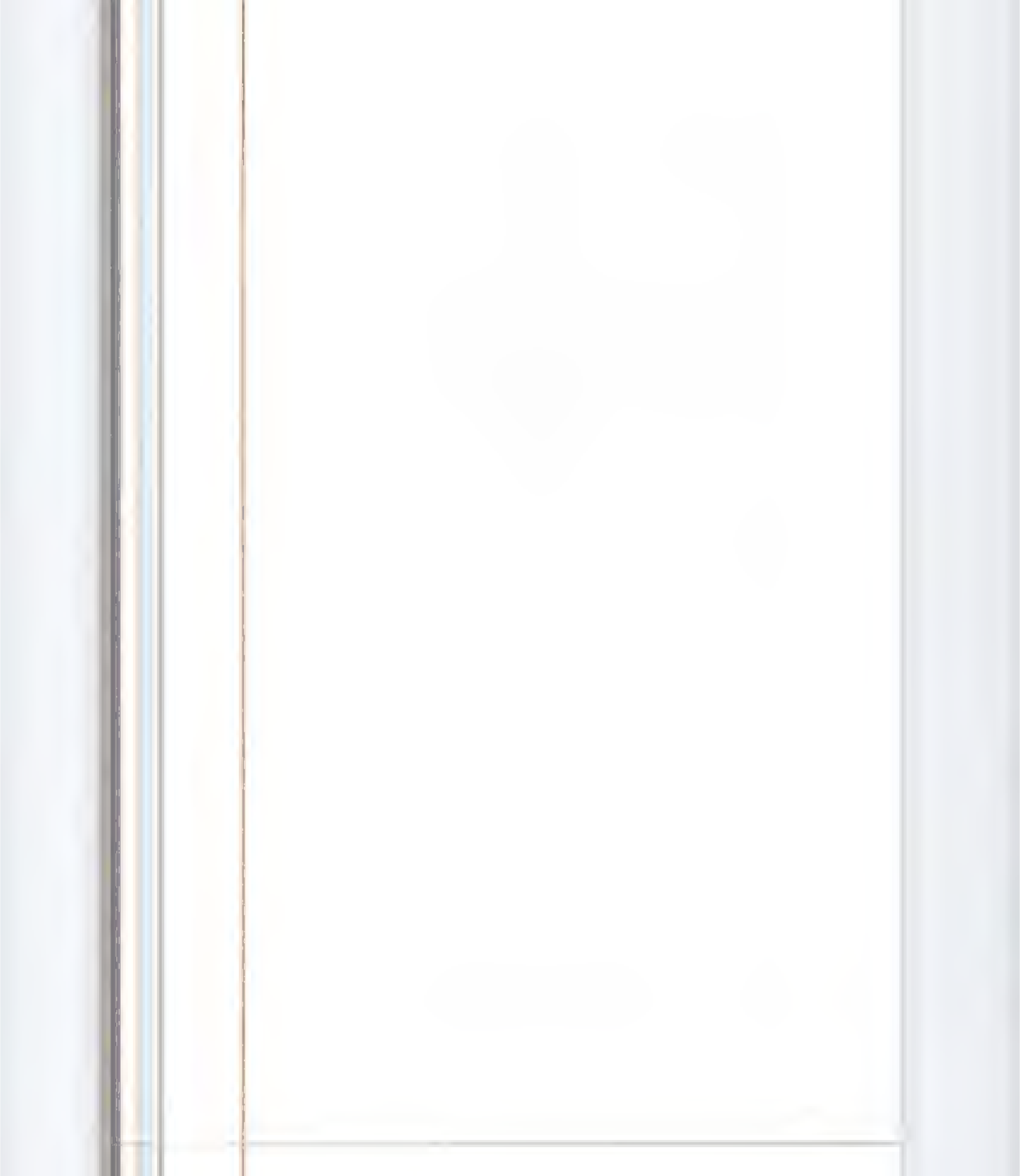
من هذا كله يتضح لنا أن هذه المعاملة باطلة وأن الشرع لا يقرها، وكان إيداع الأموال في البنوك أو إقراضها أو الاقتراض منها بأي صورة من الصور مقابل فائدة محدودة مقدما زمناً ومقداراً يعتبر قرضاً بفائدة، وكل قرض بفائدة محددة مقدما حرام، وكانت تلك الفوائد التي تعود على الرسائل داخلة في نطاق الزيادة المحرمة شرعاً بمقتضى النصوص الشرعية.

وننصح كل مسلم أن يتحرى الطريق الحلال لاستثمار ماله، والبعد عن كل ما فيه شبهة حرام لانه مسؤول يوم القيامة أمام الله تعالى عن ماله من أين اكتسبه وفيم أنفقه.

نسأل الله لنا وللمسلمين جميعاً الهدى إلى طريق الحق وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

---

(١) المغني لابن قدامة ٥/٣٤٠ .



ثالثاً: من أخبار الكلية

١ ـ تخريج الدفعة الرابعة من الطالبات

تحت رعاية السيدة حرم رئيس مجلس الأمناء الموقر السيد جمعة الماجد احتفلت كلية الدراسات الإسلامية والعربية في صباح يوم الأربعاء، الثامن من ذي القعدة لعام ١٤١٦هـ الموافق ٢٧/٣/١٩٩٦م بتخريج الدفعة الرابعة من طالباتها البالغ عددهن (٦١) طالبة.

ابتدأ الحفل في الساعة العاشرة والنصف بآيات كريمة من الذكر الحكيم، رتلتها إحدى الطالبات، ثم أعقب ذلك فقرات الحفل. فالقيت كلمات معبرة عن الفرح الغامر الذي ملأ القلوب بهذه المناسبة. ألقت كلمة رئيس مجلس الأمناء كريمته الفاضلة، ثم ألقت كلمة عميد الكلية أ. د. إبراهيم سلقيني إحدى المدرسات، ثم ألقت طالبة خريجة كلمة عبرت عن مشاعر الفرح والغبطة بهذا التخرج. وبعد ذلك قامت راعية الحفل بتوزيع الشهادات والجوائز على الخريجات. وقد نالت خمس منهن درجة الامتياز.

وعرفاناً بالجميل قدمت الخريجات هدية رمزية للسيدة الفاضلة راعية الحفل، كما قدمت الكلية «درعاً» يحمل شعار الكلية وذكرى تخريج الدفعة الرابعة.

حضر الاحتفال السيدة الفاضلة المربية «والدة» رئيس مجلس الأمناء، وحرم صاحب السمو الشيخ «صقر القاسمي» حاكم رأس الخيمة، وحرم صاحب السمو الشيخ «راشد بن أحمد المعلا» حاكم أم القيوين، وحرم السيد سيف بن أحمد الغرير أحد أعضاء مجلس الأمناء. وعدد من زوجات رجال الأعمال والسلك الدبلوماسي وزوجات أعضاء الهيئة

التدريسية في الكلية وأهالي الخريجات وعدد غفير من المدعوات.

وفيما يلي نص الكلمات التي ألقيت:

كلمة معالي رئيس مجلس الأمناء

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وسيد المرسلين.

أيها الحفل الكريم

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

باسم مجلس الأمناء أرفع إلى صاحب السمو رئيس الدولة الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان. وإلى أخيه سمو الشيخ مكتوم بن راشد آل مكتوم نائب رئيس الدولة. رئيس مجلس الوزراء. حاكم دبي. أسمى آيات الشكر والعرفان لرعايتهما الكريمة للنهضة العلمية وتشجيعهما للمؤسسات الثقافية في دولتنا الفتية.

أيتها السيدات الفاضلات

باسم السيد الوالد رئيس مجلس الأمناء أحيي هذا الحفل الكريم. وأشكر الأمهات وكل السيدات اللواتي شاركن بحضورهن. وأهنئ الأخوات الخريجات اللواتي يسجلن اليوم تخريج الدفعة الرابعة من طالبات كلية الدراسات الإسلامية والعربية.

أيتها السيدات الفاضلات.

يطيب لنا اليوم أن نعبر عما نشعر به من سعادة واعتزاز ونحن نرى فيكن الحلم الذي تحقق، والأمل الذي أينع ونما، فتخرجت هذه الدفعة الجديدة من بناتنا وقد تسلحن بالإيمان والعلم، وانطلقن إلى المجتمع مواطنات صالحات عاملات يربين ويعلمن وينشئن الأجيال على الإيمان بالله، وحب الخير والفضيلة، والعمل على بناء المجتمع ونهضة الوطن.

كما يطيب لنا أن نعبر عن سعادتنا واعتزازنا بما يلقاه هذا الصرح العلمي من تقدير وإقبال يزداد سنة بعد سنة.

إن الثقة الكبيرة التي أولاها مجتمعنا ومواطنونا لهذه الكلية دفعتنا بفضل الله وتوفيقه إلى السير خطوة جديدة بدأنا بها هذا العام. وهي إنشاء الدراسات العليا في قسم الشريعة، وافتتاح شعبة متخصصة باللغة العربية للطالبات.

أخواتي الخريجات.

تحية حب وتقدير من السيد الوالد رئيس مجلس الأمناء. ودعوة إلى الله العلي القدير أن يتم نعمته لتبقى الجهود ويبقى العمل ويبقى العطاء. وأن يأخذ بأيديكن للاستزادة من العلم والزيادة في العطاء. بارك الله في علمكن وعملكن، ونفع بكن ﴿وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون﴾ وتحية شكر وتقدير إلى كل من شارك برأي أو جهد أو علم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

كلمة عميد الكلية

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الحمد لله الذي منّ علينا بنعمة العلم، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، الشفيع المشفّع يوم الدين. وعلى آله وأصحابه أجمعين. والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين وبعد.

السيدة الفاضلة حرم السيد جمعة الماجد الموقر.. ضيفاتنا الكريمات.. أخواتنا الطالبات. نبدأ بتحية الإسلام.

فالسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

إني ـ باسم السيد عميد الكلية الاستاذ الدكتور/ إبراهيم سلقيني ومجلسها الموقر وأعضاء هيئتها التدريسية والعاملين فيها ـ أرحب بكن أعطر ترحيب وأكرمه. وأشكر لكن ما تفضلتن به من المشاركة التي ملأت صدورنا غبطة وسرورا. نسأل الله تعالى أن يديمهما علينا وعلى الأمة الإسلامية قاطبة.

أيتها الأخوات الفاضلات:

ما أسعدنا ونحن نملأ الأبصار كل عام بطائفة طيبة من الخريجات اللواتى نهلن من معين الكليمة الثر. وتزودن من العلوم التي تجعل منهن نساء قادرات على العطاء والبناء. وها نحن مع الدفعة الرابعة التي أقبلت على العلم وما أشرفه من إقبال. فتسلحت بحقائقه. وأصبحت قادرة ـ بفضل الله ـ على خوض غمار الحياة بوعي إسلامي يقظ. وسلوك رباني آسر.

أجل إن هذا البناء الذي أرسى صرحه ثلة من الرجال الأفاضل الذين

وفقهم الله إلى هذا السبيل. سبيل التعليم ليعتـز بتلك الأفـواج المتتـابعـة. فبارك الله للبانين جهودهم. وأخذ الله بأيدي القـائمين على التعليم إلى مـا فيه الخير العميم، ووفق الخريجـات ليقمن بـدورهن كـامـلا فيـما يتعلق بأنفسهن تطبيقاً، وبغيرهن دعوةوتعليما. وعلينا أن نشير إلى تكامـل بنـاء الكلية المستمر، ورسوخ صرحها الشامخ وعطائها المتـواصـل. إذ إن عـدد الطالبات قد بلغ هذا العام ألفا وثلاثمائة طالبة. كل واحدة منهن ـ إن شاء الله ـ ستكون منهلاً عذباً للعقيدة الصافية والسلـوك الإسـلامي الحميـد. كما بلغ عدد الطلاب ثلاثمائة طالب أيضاً. هذا ومما تعتز به الكلية في هذا العام افتتاح قسم الدراسات العليا فيها. ومما دفع القائمين على الكليـة أن يخطوا هذه الخطوة المباركة الإحساس بأن الـرسـالـة التي نـدبت الكليـة نفسـها لحملها لا تتحقق على الوجه الأكمل إذا اكتفت بتخريج المجـازات في الشريعة واللغة العربية فقط وظلت تستعين بالأساتذة المؤهلين من الـدول العربية الشقيقة. لهذا رأت الكلية أن تحتضن المتفوقات من الخريجات من بنات دولة الإمارات وأن تعدهن لحمل المسؤولية وللتدريس بالكلية.

فأنشأت لهن قسماً ينلن منه شهادة الماجستير ثم الـدكتـوراه فيـما بعد إن شاء الله تعالى.

وقد تم افتتاح شعبة اللغة العربية لغـة التنـزيـل. والتي بلـغ عـدد الطالبات اللواتي انتسبن إليها هذا العام ستين طـالبـة. وقـد أقبلن بشغف على هذه الدراسة مما يجلي وعياً بعظمة اللغة العربيـة وأهميـة دورهـا في الحياة. ومكانتها في تحديد معالم الشخصيـة المسلمـة. قـال تعـالى: ﴿إنـا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾.

وقبـل أن أختم كلمتي أجـد نفسي أمـام هـذه النخبـة الطيبـــة التي ستنطلق عما قريب إلى ميادين الحيـاة العمليـة أخـذا وعطـاء لأقـول لهن:

عليكن بتقوى الله تعالى في السر والعلانية. وكن ـ كما نتوسم فيكن ـ مثالاً للمرأة المسلمة الفاضلة التي أخذت نصيبها من إرث النبوة. أليس العلماء ورثة الأنبياء؟

أجل لتكن كل واحدة منكن حجة على الأخريات في سلوكها ودعوتها، وتمسكها بتعاليم الإسلام. ولتكن دعوتها بالحال قبل المقال.

وختاماً أتقدم بالشكر الجزيل لمؤسس الكلية، ومن ينفق عليها من ماله وجهده ووقته معالي السيد جمعة الماجد، حفظه الله تعالى، ووفقه لكل خير. كما أشكر للجميع حضورهن ومشاركتهن. فجزاكن الله خيراً.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته،،،

كلمة الخريجات

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي علّم بالقلم، علّم الإنسان ما لم يعلم.

والصلاة والسلام على المعلّم الأمين، المبعوث رحمة للعالمين. محمد ابن عبدالله، وعلى آله وصحابته والتابعين الأخيار إلى يوم الدين.

السيدة الفاضلة، راعية هذا الحفل، حرم معالي السيد جمعة الماجد، أيتها الفضليات الكريمات، أيتها الأخوات المدعوات، أحييكن جميعاً بما يُحيا به المؤمنون الأطهار، بتحية الإسلام العظيم: السلام عليكم ورحمة الله وبركاته...

يطيب لي أن أقف بين يدي هذا الجمع الكريم، لاتحدث باسمي واسم

زميلاتي الخرّيجات. وقد ملأتنا الغبطة، وفاضت في جوانحنا النشوة، ونحن نتوّج بالنجاح سنوات خمساً قضيناها في التحصيل العلمي الجاد، والسعي الهادف الدؤوب، في رحاب هذه الكلية العتيدة التي أسست على التقوى والصلاح، مُبْتَغى بها وجهُ الله الكريم، فنشأت على أساس متين من إراة الخير، وإيثار النفع والفلاح لأبناء هذا الوطن العزيز المعطاء، فكانت كالشجرة المكينة الركينة، ضاربة الجذور، عميقة الغور..

لقد مهدت لنا هذه الكلية ـ نحن الفتيات خاصة ـ سبل العلم، ودلّتنا على مداخله، وزللت من تحت أرجلنا ما كان فيه شَموساً، وروضت لنا منه ما كان عسيراً جَموحاً، فاقبلنا مشغوفات ظامئات ننهل من معينه الثر ما شاء الله لنا أن ننهل، تأخذ بأيدنا إليه طائفة من أساتذة علماء أجلاء وضعت خبرة سنوات من الدرس والتحصيل والتعليم في خدمة العلم وأهله.

أيها الحفل الكريم

إن من أوتي مثل ما أوتينا، وهيىء له مثل ما هيىء لنا، لحقيق به أن يذكر في مثل هذا الموقف المهيب مجموعة أمور:

١ ـ أولها أن يشكر الله عز وجل، وأن يشكر من أجرى الله على يديه هذا الفضل العميم. فإن لله جنوداً يوفقها إلى الخير، ورجالات يستعملها في مرضاته. ومن هؤلاء الجنود السيد الفاضل جمعة الماجد، مؤسس هذه الكلية، ورافع صرحها، ورئيس مجلس أمنائها. فهنيئاً له أولاً أن الله استعمله في طاعته، ثم له من أعماقنا شكر لا تؤدي حقه الكلمات، هو ومن معه من أعضاء مجلس أمناء هذه الكلية، وأساتذتها، وجميع من كانت له سهمة في دعم مسيرتها، فقد عُلِّمنا من رسولنا الكريم ﷺ. أن الشكر من الوفاء، وأنه لا يشكر الله من لا يشكر الناس.

٢ ـ نستحضر في هذه المناسبة ـ نحن المكرمات المحتفى بهن ـ أن العلم أمانة ومسؤولية، فهو يقتضي الإخلاص فيه قولاً وعملاً، وهو يقتضي إيفاءه حقه، من حيث التثبت فيه، حتى نفتي ـ إن أفتينا ـ عن علم وفقه «فأجرؤكم على الفتيا أجرؤكم على النار» ثم يقتضي بعد نشره بين الناس، فقد تعلمنا لنعلم، وأخذنا لنعطي. دلنا النبي ـ عليه السلام ـ إذ قال: «بلّغوا عني ولو آية» وحثنا ﷺ إذ قال: «إن من أفضل الصدقة أن يتعلم المرء علماً ثم يعلمه أخاه المسلم». وحذرنا بقوله: «من تعلم علماً فكتمه ألجمه الله بلجام من نار».

٣ ـ ثم نستحضر أخيراً أن الكلية خرّجتنا سفيرات إلى مجتمع الإمارات خاصة، والمجتمع العربي الإسلامي عامة، لندعو إلى الله، ونحمل راية الخير والصلاح، آمرات بالمعروف، ناهيات عن المنكر، فهل نفعل ونكون عند حسن الظن؟.

أخواتي الخريجات: إن استحضارنا هذه المعاني النبيلة جميعها هو بعض الوفاء الذي نقدمه لهذه الكلية التي علمتنا ورعتنا، وهو بعض الدين الذي نرده إلى صاحبها ومؤسسها والعاملين عليها..

جزى الله الجميع كل خير، واستعملنا في رضاه، وجعلنا من الهداة الدعاة ـ وآخر عوانا أن الحمدلله رب العالمين.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

٢ ـ النشاط الثقافي

ضمن النشاط الثقافي الذي تنظمه الكلية في كل عام؛ ألقيت مجموعة من المحاضرات والنداوات لأساتذة من داخل الكلية وخارجها.

حاضر في نصف العام الأول كل من الأستاذ الدكتور إبراهيم سلقيني عميد الكلية في «حديث توجيهي للطالبات» والأستاذ الدكتور محمد عقلة في «القدس قضية إسلامية» والدكتور رجب شهوان في موضوع «الزهد في الدنيا» والشيخ طه عاشور في «العلم في القرآن الكريم». والأستاذة هدى كامل في موضوع «مستقبل الإسلام».

وكان للطالبات دور في هذا النشاط، فقدمت إحداهن خاطرة بعنوان «جدد حياتك» وأخرى خاطرة بعنوان «ذكر الله» وثالثة خاطرة بعنوان «السعادة المنشودة في ظل الصلة بالله».

وفي النصف الثاني من العام الدراسي حاضر كل من الشيخ أحمد جاموس في موضوع «الحجاب» وكل من الدكتورين حسام الدين فرفور وعبد الفتاح البزم في موضوع «دعاة لا قضاة» والأستاذ الدكتور محمد الزحيلي في «موضوع معالم النهضة الفقهية المعاصرة» والدكتور عيادة الكبيسي في موضوع «القرآن» والشيخ عبدالله حمود في موضوع «بين البداية والنهاية» والدكتور حسن أبو عيد في «مصاحبة القرآن».

كما قامت طالبات اللجنة الثقافية ببعض الأنشطة تمثلت في «طبق الخير» ومعرض صغير للكتاب، وهن بصدد إصدار العدد الثالث من نشرتهن السنوية «ميلاد فجر».

٣ ـ زيارات

قام طلاب السنة الرابعة بكلية شرطة دبي مع بعض الأساتذة والضباط بزيارة إلى كلية الدراسات الإسلامية والعربية، واستقبلهم عميد الكلية وعدد من أساتذتها.

وفي بداية اللقاء قام الطلاب بجولة داخلية تعرفوا خلالها على منشآت الكلية، والتي ضمت القاعات الدراسية ومكتبة الكلية.

كما التقى عميد الكلية الأستاذ الدكتور إبراهيم سلقيني بالضيوف في القاعة العامة، وألقى كلمة بحضور عدد من السادة أعضاء الهيئة التدريسية تحدث فيها عن تاريخ إنشاء الكلية ونظامها وعدد الدارسين والدارسات فيها. كما تحدث عن أهمية دراسة العلوم الشرعية والعربية والتفقه في الدين.

٤ ـ إصدارات لأعضاء الهيئة التدريسية

١ ـ صدر في دبي كتاب جديد من تأليف الأستاذ الدكتور وليد قصّاب، عنوانه «الحداثة في الشعر العربي المعاصر: حقيقتها وقضاياها» قدّم فيه المؤلف رؤية فكرية وفنية لنزعة الحداثة الهجينة التي غلبت على الشعر العربي المعاصر. وقع الكتاب في تمهيد عنوانه «أوهام حول الحداثة» وخمسة فصول حملت العناوين: «رحلة تحديث الشعر العربي» و«الحداثة الغربية» و«الحداثة العربية» و«من قضايا الحداثة» و«شهادات على الحداثة» وقع الكتاب في ٣١٥ صفحة، وصدر عن دار القلم بدبي ١٩٩٦.

٢ ـ صدر للدكتور هاشم مناع الكتب التالية:

* الأول: «بشار بن برد ـ حياته وشعره» اهتم الكتاب بتناول حياة الشاعر، وتحليل بعض قصائده، وخصائصه الفنية. وقع في (١١٨) صفحة.

* الثاني: «أبو العتاهية ـ حياته وشعره» تناول ما تناوله الكتاب السابق من حيث المنهج. وقع في (١١٠) صفحة.

* الثالث: «أبو تمام ـ حياته وشعره» نهج منهج الكتب السابقة. وقع في (١٥٢) صفحة.

وقد صدرت هذه الكتب عن دار الفكر العربي ـ بيروت (١٩٩٤م).

٣ ـ أصدرت دار الفكر بدمشق في أواخر سنة ١٩٩٥م كتاب «اللباب في علل البناء الإعراب» في مجلدين من «١١٨٦» صفحة. وهو من الكتب المتخصصة بدراسة علل النحو. ألف الكتاب أبو البقاء العكبري، وحقق مجلده الأول د. غازي مختار طليمات.

أصدرت دار طلاس بدمشق في أواخر سنة ١٩٩٥م الجزء الخامس من «الوجيز في قصة الحضارة» للكاتب الأمريكي ول ديورانت، وقد أوجزه وعلق عليه الدكتور غازي مختار طليمات. يقع الكتاب في ٢٧٦ صفحة.





UNITED ARAB EMIRATES - DUBAI
COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

JOURNAL OF COLLEGE OF ISLAMIC & ARABIC STUDIES

"A REFEREED ACADEMIC PUBLICATION"

ISSUE NO 12 - 1416 - 1996